

UNIVERSITÉ DE PARIS

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE
DE
L'APÔTRE PIERRE
COMMENTAIRE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de Licencié en Théologie

et soutenue publiquement le 4 Avril 1900, à 2 heures

PAR

JEAN MONNIER

MACON

PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

1900

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE
DE L'APÔTRE PIERRE

UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Examineurs de la soutenance :

M. ED. STAPFER, Président de la soutenance.

MM. ED. STAPFER,	}	Examineurs.
MÉNÉGOZ,		
SABATIER,		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

UNIVERSITÉ DE PARIS

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE
DE
L'APÔTRE PIERRE
COMMENTAIRE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de Licencié en Théologie
et soutenue publiquement le 4 Avril 1900, à 2 heures

PAR

JEAN MONNIER



MACON

PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

1900

A MON PÈRE

M. LE PASTEUR E. MONNIER

PRÉSIDENT

DU CONSISTOIRE DE SAINT-QUENTIN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550211_0022

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE L'APÔTRE PIERRE

AVANT-PROPOS ¹

L'épître de Pierre est l'un des documents les plus précieux sur l'âme chrétienne des premiers jours. Elle appartient à l'âge apostolique. Elle a été rédigée probablement dans les temps décisifs qui avoisinent les scènes de l'an 64 : l'apôtre Paul a écrit toutes ses lettres ; les évangiles se condensent, se fixent ; les écrits johanniques se préparent.

L'épître exprime ce que l'on peut appeler, du moins au point de vue de la pensée, le christianisme moyen. Peu originale, mais singulièrement vivante, on y entend la voix de la foule humble, héroïque, qui rend témoignage. A force d'amour pour Jésus-Christ, l'auteur arrive à une fermeté, une largeur inattendues. Il parle du Sauveur comme s'il le voyait crucifié. Il peint la vie chrétienne en traits saisissants. Il vit en face des réalités du ciel. Il croit que le salut est offert à tous, et il veut que l'action rédemptrice puisse atteindre, par delà le monde visible, ceux qui n'ont pas été mis en demeure, ici-bas, d'accepter l'Évangile. Par endroits, sa pensée est peu précise, étrange ; mais ce médiocre écrivain possède un bien d'un prix infini, l'enthousiasme que Jésus communiquait à ses disciples.

1. Dans cette étude sur la 1^{re} épître de Pierre, nous mettons en tête le commentaire, en rejetant à la fin, sous forme de conclusions, ce que d'habitude on appelle introduction. Nous nous bornons, avant l'étude exégétique, aux données strictement indispensables, sur la bibliographie, le texte et le plan.

COMMENTAIRES

Les commentaires sont nombreux; mais en général peu caractéristiques. La plupart font partie d'études d'ensemble sur les épîtres ou même sur le N. T.

Dans la longue liste qui suit, on distinguera, pour l'ancienne Église d'Orient, Oecumenius et Théophylacte qui ont conservé d'une façon remarquable la tradition d'Origène et de Chrysostome; pour le moyen âge catholique, Bède le vénérable et Denys de Ryckel.

Au xvi^e siècle, les commentaires de Luther et de Calvin dépassent tout. Après eux, l'épître est traitée avec plus de passion que d'exactitude. C'est un champ clos pour les controverses. La polémique domine l'interprétation. Sur les points en litige, la descente aux enfers, le sacerdoce universel, la primauté de Pierre, l'origine romaine de l'épître, on sait d'avance ce que diront luthériens, réformés, catholiques. Amyraut comme Feuardent retrouvent dans les textes la doctrine attendue. Au reste, des individualités se détachent : en Hollande, Grotius; en Allemagne, le savant et pieux Jean Gerhard, dont le commentaire est considérable, rempli de la connaissance des Pères, plutôt qu'original; en Angleterre, l'archevêque Leighton, dont le livre est demeuré; pour avoir trouvé toute la vie chrétienne là où d'autres ne mettaient que le dogme. Le xviii^e siècle a le *Gnomon* de Bengel.

En 1783, avec Semler, les doutes commencent.

Jusque-là, sur la question d'authenticité, on est unanime. « Amy lecteur, écrivait Amyraut au début de sa paraphrase, aucun n'a jamais douté que cette première Épître qu'on attribue à Saint-Pierre, ne soit véritablement de ce divin auteur. »

Avec le xix^e siècle, les questions se précisent : Quel est le véritable auteur de l'Épître ? A quels lecteurs s'adresse-t-elle ? En

quel lieu, en quel temps a-t-elle été écrite? Quel en est le caractère, la doctrine? Autant de problèmes sur lesquels l'accord est loin d'être fait. L'historique des opinions sera résumé plus loin. Bornons-nous à signaler ici les commentaires qui méritent d'attirer l'attention.

Parmi les rationalistes, on retiendra celui de Pott, soigneux et détaillé. On doit citer ensuite l'étude, courte mais autrement rigoureuse, de De Wette, dont la troisième édition, revue par Brückner, reste intéressante. L'école de Tubingue, qui voit dans l'épître de Pierre un écrit de conciliation où la pensée de Paul s'unit aux tendances des premiers jours, n'a pas produit de commentaire proprement dit sur l'épître; mais elle a exercé une action profonde sur la manière dont on l'envisage, et cette influence se retrouve chez des hommes tels que Pfleiderer, Weizsaecker, Holtzmann et dans le *Hand-Commentar* de Von Soden. Dans la ligne traditionnelle, B. Weiss défend l'authenticité de l'épître en la plaçant avant les écrits de Paul. Köhl soutient encore cette opinion. Il faut citer les commentaires d'hommes aussi considérables que Hofmann d'Erlangen, Ewald, Reuss et J. T. Beck. Celui de J. M. Usteri est complet, indépendant, très informé. Johnston donne les résultats de l'orthodoxie écossaise actuelle, et Hort, dans un très remarquable fragment, applique les meilleures méthodes de la critique anglaise contemporaine.

La bibliographie indispensable ne se borne pas aux commentaires. Il faudrait rappeler les introductions au N. T., les théologies bibliques, tout ce qui a trait à l'interprétation de l'épître et à l'étude du milieu. L'essentiel sera indiqué à propos des diverses questions.

BIBLIOGRAPHIE (COMMENTAIRES)

- Clément d'Alexandrie, *Adumbrationes in I ep. Petri*. Migne, *Patrologie grecque*, t. 9, 1857, col. 729 à 723.
 Didyme d'Alexandrie, *Enarratio in ep. I Petri*. Migne, *Patrologie grecque*, t. 39, 1858, col. 1755 à 1772.
 Oecumenius, Πέτρου ἀπ. ἡ πρώτη... Migne, *Patrologie grecque*, t. 119, 1864, col. 509 à 578.
 Théophylacte, Ἐπιστολὴ πρώτη τοῦ ἁγίου... Migne, *Patrologie grecque*, t. 125, col. 1191 à 1256.
-

- Bède le Vénérable, *Expos. in sept. cath. ep.* Migne, *Patrologie latine*, t. 93, 1850, col. 41 à 68.
 Hugues de Saint-Cher (*Domini Hugonis Cardinalis Postillæ seu commentarii*). Paris, 1538, in-fol., t. 6.
 Nicolas de Lyra, *Postilla super Vet. et Nov. Test.* Venise, 1489, in-fol., t. 4.
 Denys de Ryckel (*Dionysii ex familia carthusiana monachi Enarrationes in septem epistolas canonicas*). Paris, 1542, in-8.
 Thomas de Vio (*Cajetanus*), *In omnes Pauli et aliorum apostolorum epistolas commentarii*. Lyon, 1639, t. 5 des œuvres sur l'Écriture, in-fol., p. 391 à 380.
 Laurent Valla, *Annot. in N. T.* Bâle, 1526.
 Érasme, *Paraphrases*. Paris, 1540, t. 2.
 Arias Montanus, *Elucidationes in omnia SS. apostolorum scripta*. Anvers, 1587, p. 371 à 387.
 J. B. Folengius, *Comm. in canonicas apost. epist.* Lyon, 1555, in-8.
 Hessels, *Commentarius*. Louvain, 1568.
 C. Guillaudus, *Collatio in canonicas apostolorum VII epistolas*. Paris, 1550, in-8.
 F. Feuarent, *Epistola prima D. Petri*. Paris, 1600, in-8.
 Salmeron (S. J.), *Disputationes in ep. canonicas*, t. 4. Cologne, 1604.
 Nicolaus Serarius (S. J.), *Prolegomena Bibl. et commentaria*. Mayence, 1612, in-fol.
 Fabritius Paulutius, *In act. et ep. Pauli ac aliorum apost. comment.* Rome, 1619, t. 2, p. 511 à 529.
 Justinianus (S. J.), *In omnes catholicas epistolas explanatio*. Lyon, 1621, in-fol.

- Mariana (S. J.), *Scholia in V. et N. T.* Paris, 1620, in-fol., p. 874-876.
- Menochius (S. J.), *Brevis expositio sensus litteralis totius Scripturae.* Cologne, 1630, in-fol., t. 2.
- Fromond, *In septem canonicas epistolas.* Paris, 1670, in-fol.
- François Péan, *Commentaire littéral et moral sur le N. T.* Paris, 1670, in-4, p. 748 à 763.
- Cornelius a Lapide, *Comment. in epistolas catholicas.* Lyon, 1627.
- Estius, *Comm. in omnes canonicas epistolas.* Paris, 1679.
- D. Augustin Calmet, *Commentaire littéral.* Paris, 1724-26, t. 8.
- Le P. Quesnel, *Le Nouveau Testament en français.* Amsterdam, 1736, t. 8.
- Sionnet, *La Sainte Bible.* Paris, 1853, t. 16.
- Van Steenkiste, *Epistolae catholicae breviter explicatae.* Bruges, 1876.
- Bisping, *Erklärung der sieben Katholischen Briefe.* Münster, 1871.
- Abbé Drach, *La sainte Bible avec commentaires, Epîtres catholiques.* 1872, in-8.
- Hundhausen, *Das erste Pastoral Schreiben des Apostelfürsten Petrus.* Mayence, 1875.
- Abbé Arnaud, *Le N. T. traduit et commenté, 2^e partie.* Paris, 1881.
- C. M. Curci, *Il Nuovo Testamento...* Turin, 1879-80, t. 3.

- Luther, *Die Epistel St Petri gepredigt und ausgelegt.* Francfort et Erlangen, 1829.
- Œuvres allemandes*, t. 19 et 20. Il y a deux textes, peu différents, de ce commentaire; l'un de Gaspard Cruciger qui le rédigea après les prédications de 1522; l'autre de Georges Roerer qui réimprima le premier avec des modifications et des additions.
- Bullinger, *Comment. in Petri ep. utramque.* Zurich, 1534.
- V. Strigel, *Hypomnemata in omnes libros. N. T.,* 1565.
- Bibliander, *Comment. in utramque Ep. Petri.* Bâle, 1536.
- Pellican, *In omnes apost. ep. Pauli, Petri, Jac., Joan., et Jud., Comment.* Zurich, 1537.
- J. J. Grynæus, *Explicatio epist. cathol.* Bâle, 1543.
- N. Hemming, *Commentaria in epistolas apostolorum,* 1571.
- Pflacherus, *Analysis typica.* Bâle, 1621.
- Piscator, *Comment. in omnes libros N. T.* Herborn, 1658, in-fol.
- J. H. Alsted, *In ep. sept. cathol. notat. illustr.* Herborn, 1640.
- Hornejus, *In sept. ep. cath. expos. lit.* Brunswick, 1652-54.
- Joh. Gerhard, *Commentarius in priorem epistolam D. Petri.* Iéna, in-4, 1641.
- (Commentaire spécial de 884 pages.)
- Aegid. Hunnius, *Thesaurus apostolicus complectens commentarios in omnes N. T. epistolas,* in-fol. Wittemberg, 1705, p. 1013 à 1048.

- J. Michaelis, *Notae exegetico-criticae in N. T.* Rostock et Leipzig, 1706 (p. 158 à 163), petit in-4.
- Bengel, *Gnomon N. T.*, 1742.
- D. Lange, *Urim et Thummim, seu exegesis epist. Petri et Johannis.* Halle, 1734.
- Klemm, *Anacrisis epistolae I Petri.* Tubingue, 1748.
- J. S. Semler, *Paraphrasis in epistolam I Petri.* Halle, 1783.
- Morus, *Praelectiones in Jac. Petri epistolas.* Leipzig, 1794.
- G. S. Jaspis, *Versio latina epistolarum N. T. perpetua annotatione illustrata.* Leipzig, 1797, in-8, t. 2.
- J. B. Carpzov, *Ep. cathol. septenarius.* Halle, 1790, in-8.
- J. Pott, *Ep. cathol. perpet. annot. illustr.* Goettingue, 1810.
- J. Chr. W. Augusti, *Die Kathol. Br. neu übersetzt mit Excursen und einl. Abhandl.*, 1801-1808.
- Hensler, *D. erste Br. des Apostels Petrus.* Sulzbach, 1813.
- Hottinger, *Epistolae d. Jacob atque Petri I.* Leipzig, 1815.
- D. J. G. Rosenmüller, *Scholia in N. T.* Nuremberg, 1806-1829.
- Grashof, *D. Briefe d. heil. Apost. Jak. Pet. Joh. u. Jud.* Essen, 1830.
- Steiger, *Der erste Brief Petri.* Berlin, 1832.
- Jachmann, *Comment. üb. d. Kath. Briefe.* Leipzig, 1838.
- W. O. Dietlein, *D. Kath. Br. ausgelegt.* Berlin, 1851.
- Huther, *Krit.-exeg. Comment.* (Meyer). Goettingue, 1852.
- Olshausen, *Bibl. Comment. üb. d. N. T.; d. erste Br. des Ap. Petrus*, bearbeitet von A. Wiesinger. 1856.
- Besser, *Auslegung.....* Halle, 1857.
- Kohlbrügge, *Predigten*, 1860, t. 1 et 2.
- C. C. J. Bunsen, *Die Bücher des Neuen Bundes*, 1864, t. 4, p. 605-612.
- Louis Harms, *Auslegt. d. 1 ep. St Petri.* Hermannsburg, 1869.
- K. Braune, *Die 7. klein. Kathol. Br. des N. T.* 1848.
- Th. Schott, *Der erste Brief Petri.* Erlangen, 1861.
- De Wette, *Krit. Erklärerung der Briefe des Petr. Jud. u. Jak.* 1847.
Id. 3^e édition (Brückner). Leipzig, 1865.
- Ewald, *Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes*, 1870.
- Wichelhaus, *Erklärung des I Briefes Petri.* Halle, 1875.
- J. C. K. von Hofmann, *Die Heil. Schrift. neuen Testaments; der erste Brief Petri.* Noerdlingen, 1875.
- Fronmüller, *Bibelwerk* de J. P. Lange. Bielefeld et Leipzig, 1871.
- Füller, *Bibelwerk* de Grau, 1877-80.
- Keil, *Comment. zu d. Briefen d. Petrus u. Judas.* Leipzig, 1883.
- C. Pestalozzi, « *Verstehest du auch was du liesest* ». Zürich, 1887 (contient une explication populaire de l'épître).
- J. M. Usteri, *Wissenschaftlicher und praktischer Comment. üb. d. I. Petrus Brief.* Zürich, 1887.

- R. Kögel, *Der erste Brief Petri, in 20 Predigten ausgelegt*. Brême, 1890.
 C. D. Ernst, *Der I. Brief des Petrus für die Gemeinde ausgelegt*. Herborn, 2^e éd. 1892.
 Von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. 1. Fribourg, 2^e éd., 1893.
 Goebel, *Die Briefe des Petrus*, 1893.
 Gossner, *Die Heil. Schrift. des N. T.*, t. 8. Hambourg, 1894.
 K. Bürger, *Die Briefe des Jakob. Petrus u. Jud. ausgelegt* (Strack-Zoeckler). 1895.
 J. T. Beck, *Erklärung der Briefe Petri*. Gütersloh, 1895.
 H. Couard, *Das N. T. erklärt*, t. 10. 1895.
 Kühl, *Commentar* (6^e éd. de Meyer). 1898.
-

- Lefèvre d'Étaples, *Comment. in epist. cathol.* Anvers, 1540.
 Calvin, *In omnes N. T. epist. Comment.*, t. 3 des épîtres, éd. de Halle, 1834.
 Augustin Marlorat, *N. T. catholica expositio*, 1561.
 Sébastien Castalion, *Nov. J.-C. Test.* Bâle, 1573.
 B. Aretius, *Comment. in ep. cathol.* Morges, 1581.
 Théodore de Bèze, *J.-C. Domini nostri N. T.* Genève, 1598.
 Is. Casaubon, *N. T. libri omnes cum notis*. Genève, 1587.
 Toussaint, *Commentaria in reliq. Pauli aliorumque apost. epist.* Hanovre, 1604.
 Amyraut, *Paraphrase sur la première épître de saint Pierre*. Saumur, 1644.
 J. Cappel, *Observat. in N. T.* Amsterdam, 1657, in-4.
 Alex. Morus, *In quaed. loca novi foederis notae*. Saumur, 1677.
 Daillé, *Sermons sur la première ép. de saint Pierre*. Charenton, 1636 (1, 12). — *Id.*, 1636 (1, 22-24). — *Id.*, 1662 (1, 3).
 Beausobre et Lenfant, *Le N. T. de N. S. J.-C.* traduit en français avec des notes. Amsterdam, 1718, in-4.
 Poirer, *Le N. T. de N. S. J.-C. avec des explications*. Cologne, 1713, t. 8.
Remarques histor. crit. et philol. sur le N. T. La Haye, 1742, 2 vol. in-4.
 Burnier (L.), *Études élémentaires et progressives de la Parole de Dieu*, 1862 (N. T., 2^e partie, p. 230 à 256).
 Arnaud, *Commentaire sur le N. T.* Paris, 1863, t. 4.
 Ed. Reuss, *La Bible, Les épîtres catholiques*. Paris, 1878.
 Ed. Stapfer, *Le N. T.* Paris, 1889.
 Bonnet, *Le N. T.*, 3^e éd., t. 4.
-

- J. Slichting, *Comment. in 1. apost. Petri epist. cathol. Biblioth. Fratr. Polon.*, vol. 7.
 Faustus Socin, *Biblioth. fratr. Pol.*, vol. 1, p. 152 (sur 1 P. 3, 17-22).
 J. Crell, *Comment. in prior. epist. Petri, Biblioth. fratr. Pol.*, vol. 4 (de 1, 1 à 2, 5 .. *reliqua auctor non absolvit, morte praeventus*) et dans le même volume, à l'article *Explicatio variorum locorum*, p. 325 et suiv., l'explication de la fin du ch. 3 depuis le v. 18.
-

- Drusius, *Annot. in totum J.-C. Testamentum libri X* (p. 374 à 382). Amsterdam, 1632, in-4.
 G. Amesius, *D. Petri apost. explic. analyt.* Amsterdam, 1635, in-12.
 Hugo Grotius, *Annotationes in N. T.*, pars tertia. Paris, 1650. Nouvelle édition en 8 vol. in-8. Groningue, 1826-1834, t. 8 (p. 61-112).
 D. Heinsius, *Sacrarum exercitationum ad N. T. libri XX*. Leyde, 1639, in-fol. (p. 596-610).
 V. J. en J. H. *Verklaaring over al de Brieven der Apostelen*, 1679, t. 2.
 J. Laurentius, *Amstelodamensis, In utramque epistolam Petri commentarius*. Genève, 1669 (365 pages consacrées à la première ép.).
 M. Schotanus, *Conciones in epistolam primam Petri habitae*. Franeker, 1637.
 Th. Antonides, *Verklaringe over de brieven van Petrus en Judas*. Amsterdam, 1698, t. 1, in-4.
 J. Marckius, *Scripturariae exercitationes ad 25 selecta loca N. T.* Amsterdam, 1710, in-4 (p. 687-706).
 D. Goltzius, *Over den Sendbrief des apostels Petrus*. Amsterdam, 1721, 2 vol. in-4.
 C. Streso, *Meditationes in utramque Petri epistolam*. Amsterdam, 1717.
 H. S. van Alphen, *Over den eersten brief van Petrus*. Amsterdam, 1734, 2 vol. in-4.
 P. Keuchenius, *Annotata in omnes N. T. libros*. Leyde, 1755, in-8 (p. 482 à 491).
 A. Hoffman, *Dissertatio theol. ad loca 2 Tim 2, 19 et 1 P. 3, 21*. Harderwyck, 1785, in-4 (24 p.).
 G. Ruitenschild, *Specimen acad. inaug. in Petr.*, 1, 3-12. Leyde, 1825, in-8 (150 p.).
 J. J. Prins, *Commentarius in 1 Petr. 3, 18-22*. Leyde, 1835, in-4 (80 p.).
 H. Ph. de Kanter, *Commentarius in 1 Petr. 5, 1-4*. Leyde, 1823, in-4 (40 p.).
 H. N. Van Teutem, *Blik in den eersten brief van Petrus*. Leyde, 1860, in-8.
 H. N. van Teutem, *Het gemeente leven. Aanbevolen naar 1 Petrus 4, 10-11*. Rotterdam, 1855, in-8.

H. E. Vinke, *Het Nieuwe Testament, met aanmerkingen*, 4 vol. in-8. Utrecht, 1850-1864, t. 4 (p. 59 à 104).

A. H. de Hartog, *Korte aantekeningen op de brieven van den apostel Petrus*. Amsterdam, 1894, in-8.

H. Hammond, *A paraphrase and annotations upon all the books of the new Testament*. Londres, 1653.

N. Knatchbull, *Animadversiones in libros N. T.* Londres, 1659, in-8.

M. Polus, *Annotationes*. Londres, 1683-85, in-fol., t. 2.

Alex. Nisbet, *A brief exposition of the first and second epistle general of Peter*. Londres, 1658, in-8.

J. Rogers, *Fruitful commentary upon first Peter*. Londres, 1650.

Leighton, *Commentary* (traduit en français, par L. Bonnet, sous le titre *La vie chrétienne*, Paris, 1844). Londres, 1693.

Dikson (David), *An exposition of all St Paul's epistles, together... of St Peter*. Londres, 1659, in-fol.

G. Benson, *Paraphrase and notes on the 7 commonly called catholic epistles*. Londres, 1756.

Mac Knight, *A new translation from the original greek of all the apostolical epistles, with a commentary*. Edimbourg, 1795, t. 4, in-3.

J. Brown, *Expository discourses on the first epistle of the apostle Peter*. Edimbourg, 1848, 3 vol.

H. Alford, *The Greek Testament with Commentary*, 1849-61.

Lillie, *Lectures on the 1st and 2^d epistles of Peter*. Londres et New-York, 1869.

E. H. Plumptre, *St Peter (Cambridge Bible)*. Cambridge, 1879.

Thornley Smith, *Expository lectures on the first epistle of St Peter*. Cambridge, 1875.

F. C. Cook, *The New Testament*. Londres, 1881.

C. Wordsworth, *The New Testament with introductions and notes*. Londres 1872, t. 4.

B. C. Caffin, *Pulpit Commentary, I Peter*. Londres, 1889.

J. T. Desmarest, *A Commentary on the Catholic epistles, The first epistle of Peter*. New-York, 1879.

R. Johnstone, *The first Epistle of Peter*. Edimbourg, 1888.

Jones, *Studies in the first Epistle of Peter*, 1887.

J. R. Lumby, *The Expositor's Bible, The Epistles of St Peter*. Londres, 1893.

F. B. Meyer, *Tried by fire; exposition of the first Epistle of Peter*.

J. S. Exell, *The Biblical Illustrator (First Peter)*. New-York.

F. J. A. Hort, *The first ep. of St Peter* (1, 1 à 2, 17). Londres, 1898.

GRAMMAIRES CITÉES :

- A. Buttmann, *Grammar*, traduction anglaise de J. H. Thayer. Andover, 1895.
 G. B. Winer, *Grammatik des N. T. Sprachidioms*, 7^e éd. revue par Lünemann.
 Leipzig, 1867; 8^e éd. revue par Schmiedel. Goettingue, 1894-1898.
 La 7^e édition est citée sous le nom de Winer, et ce qui a paru de la 8^e sous le
 nom de Schmiedel.
 F. Blass, *Grammatik des N. T. Griechisch*. Goettingue, 1896.
 J. Viteau, *Étude sur le grec du N. T.*, 2 vol. Paris, 1893-1896.
-

A CONSULTER SUR LA DESCENTE AUX ENFERS

(1 P. 3, 19 et 4, 6).

Ce sujet est traité généralement dans les commentaires, les théologies
 bibliques, les histoires des dogmes et les dogmatiques ; voici en outre les titres
 de quelques monographies utiles :

- Koenig, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt*. Francfort, 1842 (ouvrage contenant
 la liste des principaux écrits antérieurs sur ce sujet).
 Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten*. Berne, 1853.
 Zezschwitz, *Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia*, 1857.
 Körber, *Die Katholische Lehre von der Höllenfahrt J.-C.* Landshut, 1860.
 Michel Nicolas, *Rev. de théol. de Strasbourg*, 1865, p. 253 et suiv.
 Alex. M. Schweizer, *Hinabgefahren zur Hölle als Mythos*, 1868.
 Huidekoper, *The belief of the three first centuries concerning Christ's mission to the
 underworld*. New-York, 1876.
 F. Chaponnière (*Encycl. des sciences relig.*, 1878, art. *Descente aux enfers*).
 F. H. Krüger (*Grande encyclopédie*, art. *Descente aux enfers*).
 J. M. Usteri, *Hinabgefahren zur Hölle*, 1886.
 Spitta, *Christi Predigt and die Geister*, 1890.
 Bruston, *La Descente aux enfers*. Paris, 1890.
 Oppenrieder, *Beweis des Glaubens*, art. de juin 1897.
 Ch. Babut, *Le Christianisme au XIX^e siècle*, 2 articles, juillet 1898.
-

TEXTE

Scrivener-Miller, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, 1894, 2 vol. — N. T. *Graece*, ed. Tischendorf, VIII major, t. 2 (texte); t. 3, *Prolegomena*, auct. C. R. Gregory, Leipzig, 1894. — Westcott et Hort, *The New Testament*, 1890, t. 2. — B. Weiss, *Die Katholischen Briefe, Textkritische Untersuchungen und Textherstellungen*. Leipzig, 1892. — Von Gebhardt, *Bibeltext des N. T.* (R. E. Herzog-Hauck, 1897). — E. Nestle, *Einführung in das Griechische N. T.* Goettingue, 1899.

Dans les brèves indications et dans les notes qui suivent, nous nous conformons d'une façon générale aux principes de Westcott et Hort sur la classification des témoins et la constitution du texte.

On sait que selon ces auteurs certains documents conservent le *texte primitif*, d'autres sont le résultat de cette prompte et générale altération du texte qui s'appelle *texte occidental*; d'autres sont dus au travail de revision qui s'est accompli à Alexandrie (*texte alexandrin*), et enfin en Syrie (*texte syrien*), ces derniers ayant pour expression classique le *texte reçu*.

Le texte est établi à l'aide des documents suivants :

I. Manuscrits :

B. *Vaticanus* (iv^e s.), corrigé à la même époque (B*, *primâ manu*, et B²). — Texte primitif¹.

Σ, *Sinaiticus* (iv^e s.), corrigé au iv^e s. (Σ*) et au vii^e (Σ^c). — Texte primitif, mêlé de leçons occidentales et alexandrines².

C. *Cod. Ephraemi* (v^e s.) palimpseste, contient, sur deux feuillets séparés, de 1, 2 (αγιισμον) à 4, 6 (νεκρους) lisible seulement en partie. Corrigé au vi^e s. (C²). — Combinaison du texte syrien et des formes présyriennes³.

A. *Alexandrinus* (v^e s.). — Texte alexandrin pour les épîtres⁴.

1. Westcott et Hort, p. 150 : « Texte entièrement pré-syrien... exempt de leçons occidentales dans les épîtres catholiques... Nous n'avons pu reconnaître comme alexandrine aucune des leçons de B ».

2. Westcott et Hort, p. 151 : « Ce mélange... n'est absent nulle part ».

3. Westcott et Hort, p. 152.

4. Westcott et Hort, p. 152 : « Dans les Évangiles, A a un texte essentielle-

B **Σ** et A contiennent toute l'épître.

K. *Mosquensis* (IX^e s.), toute l'épître. — Texte syrien.

L. *Angelicus* (IX^e s.), id.

P. *Porphyrianus* (IX^e s.), palimpseste. — Id. ¹.

Et deux Mss. du mont Athos qui n'ont pas encore été collationnés, indiqués par Gregory, p. 445-447 :

Ψ. *Athous Lauræ* (VIII^e au IX^e s.), toute l'épître.

S. *Id.*.....

Plus de 300 minuscules ² (voir Gregory, Wescott et Hort, Scrivener, pour leur valeur respective), et en particulier les nos 1, 2 (Erasmus : *exemplar mire castigatum*), 9 ³, 13 ⁴, 24, 27 ⁵, 33, 40, 45 (Bengel : *plura genuina omittens quam aliena admiscens*), 50, 56, 62, 68, 69, 73, 81, 96, 98, 133, 182, 184, 220, 221.

II. Versions :

A. Latines : 1^o anciennes (It) ⁶. — Texte occidental.

s. *Bobiensis* (palimpseste, V^e s.), court fragment, 1, 1-12 (p. p. White).

ment syrien mêlé, à l'occasion, de leçons syriennes, et surtout occidentales... Dans les autres livres, la base syrienne disparaît... Dans les Actes et les Épîtres, les leçons alexandrines sont plus nombreuses que les occidentales ».

1. « Pour l'épître de Pierre, ce manuscrit, meilleur pour les autres livres, est parent des derniers onciaux » (v. Gebhart, *R. E.*, p. 747; cf. Scrivener, t. 1, p. 173).

2. Westcott et Hort, p. 154, 155. « La proportion des minuscules qui, pour les Actes et les épîtres catholiques contiennent une quantité appréciable de leçons pré-syriennes est beaucoup plus considérable que dans les évangiles ou même dans les épîtres de Paul ».

3. Scrivener, t. 1, p. 284... « riche en variantes particulières ».

4. Westcott et Hort, p. 154. « Élément syrien considérable, mais proportion inusitée de leçons pré-syriennes. » v. Gebhardt : « ce texte est souvent d'accord avec les meilleurs onciaux » (*R. E.*, p. 752).

5. Scrivener, p. 289, parle de « son accord avec les plus anciens onciaux ».

6. Tischendorf, *Jahrb. der Litteratur*. Vienne, 1847, vol. 120, p. 36 à 43. — S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*. Paris, 1889. — L. Ziegler, *Sitzungsberichte der philos. philol. Cl. d. K. B. Akademie d. Wissensch. zu München*, 1876, Heft V, p. 607-660.

q. *Frisingensis* (vi^e s.), fragments étendus, 1, 8-19; 2, 20 à 3, 7; 4, 10 à la fin (p. p. L. Ziegler).

h. *Floriacensis* (vii^e s.) (Paris, Bibl. nat.) palimpseste, de 4, 17 à la fin (p. p. S. Berger).

2° Vulgate¹ (Vg.). — Texte occidental².

En particulier les Mss. :

fu : *Fuldensis* (vi^e s.).

am : *Amiatinus*³ (vers 700).

tol : *Toletanus*⁴ (viii^e s.).

luxov : *Lectionarium luxoviense* (viii^e s.).

harl : *Harleianus*⁵ (ix^e s.).

com : *Comes, liber comicus*⁶ (ix^e s.⁷).

demid : *Demidovianus* (xiii^e s.⁸).

Versions orientales :

1. Syriaques⁹ : Syr^{sch}. *Peschito* (fin du ii^e s.; et sous sa forme actuelle, fin du iii^e ou iv^e s.)¹⁰.

1. Gregory, p. 971 et suiv.; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*. Paris, 1893.

2. « ... Mélange de textes grecs de type varié... contingent syrien ». (Westcott et Hort, p. 155).

3. « Le meilleur et le plus célèbre des manuscrits de la Bible latine » (S. Berger, p. 37).

4. « ... Nombreuses leçons singulières de ce manuscrit... Beaucoup de leçons de fort bonne nature attestent en même temps l'antiquité de ce texte » (S. Berger, p. 12).

5. « Les épîtres catholiques conservent un texte assez remarquable, et qui contient plusieurs leçons d'origine espagnole » (S. Berger, p. 51).

6. Lectionnaire mozarabe de l'abbaye de Silos, publié par Dom Germain Morin, *Analecta Maredsolana*, t. 1, 1893, p. 162.

7. Texte en réalité plus ancien. « *Ipsum longe antiquius statui oportere quam aetas colicis prae se fert* » (Dom Morin, *ouv. cit.*, p. vii).

8. S. Berger, p. 80.

9. Gregory, p. 813 et suiv.; Westcott et Hort, p. 84-85, 135-139.

10. Westcott et Hort, p. 156 : « à l'origine, cette version était, au moins en grande partie, d'un type occidental primitif... A la revision. ., des changements ayant le caractère syrien ont été introduits ».

Syr^p *Philoxeniana* ¹ (vi^e et vii^e s.).

Syr^{utr} désigne l'accord de Syr^{sch} et de Syr^p.

2. Égyptiennes : Cop.² *Coptica, Memphitica seu Bohairica* (iii^e s.).
Sah.³ *Sahidica, Thebaica* (iii^e s.).
3. Éthiopienne : Aeth. (iv^e, vi^e s.)⁴.
4. Arménienne : Arm. (v^e s.)⁵.

Pour les autres versions et les écrivains ecclésiastiques, voir Gregory (*Prolegomena*), Scrivener, Westcott et Hort.

Les principaux écrivains cités sont Irénée (Ir.), Tertullien (Tert.), Clément d'Alexandrie (Clem.), Origène (Or.), Augustin (Aug.), Oecumenius (Oec.), Théophylacte (Theoph.).

Le texte ne présente pas de difficultés sérieuses. Il y a peu de variantes et sans portée. On trouvera dans les notes critiques les divergences entre Tischendorf, Westcott et Hort, B. Weiss. Tischendorf donne la prééminence à **Σ**; Westcott et Hort préfèrent B et se laissent volontiers conduire par l'accord de B avec **Σ**, C et A. Weiss ne se sert que des manuscrits onciaux qu'il juge « suffisants pour donner la plus ancienne forme du texte ». Il étudie minutieusement leur rapport mutuel. Il met B au premier rang. Il remarque que B présente beaucoup de fautes de copiste,

1. Texte syrien. Westcott et Hort, p. 156 : «... multitude de leçons familières à Antioche;... mais on voit apparaître des leçons d'un type grec plus ancien ».

2. « Les versions égyptiennes sont essentiellement fidèles à leur caractère primitif » (Westcott et Hort, p. 157, cf. Gregory, p. 861, et J. B. Lightfoot [dans Scrivener, *ouv. cit.*, éd. de 1883, p. 365-405] qui jugeait cette version excellente, et la préférerait pour l'usage critique aux anciennes versions syriaques et latines). On sait que dans ces derniers temps les versions égyptiennes ont été l'objet de travaux considérables qui en rendent la classification plus sûre, et en confirment la valeur (Cf. Nestle, *ouvr. cit.*, p. 106 et suiv.).

3. « Leçons occidentales » (Gregory, p. 864); « ... forme du texte que jusqu'à présent on n'avait guère trouvée qu'en Occident » (Nestle, p. 109).

4. Westcott et Hort, p. 158 « ... d'une part, un fort élément syrien; de l'autre, une forte affinité avec les documents égyptiens ».

5. Westcott et Hort, p. 158 « ... trois éléments considérables : syrien, primitif occidental, et primitif non occidental, avec des modifications alexandrines ».

mais point de corrections intentionnelles, tendancieuses. Il constate l'accord habituel de KLP, parmi lesquels il préfère P. Il attribue avec raison à l'accord de **NB** et surtout de **NAB** une importance presque décisive.

B nous servira de témoin principal. **NAC** sont avec lui les témoins essentiels. La valeur de KLP est secondaire. En dehors de **NB** ou de **NAB**, on ne peut considérer aucune combinaison comme décisive. BC donne la mauvaise variante *κρίνοντι* (4, 5). Ailleurs BKLP l'emporte sur AC (3, 18; 4, 14; 5, 2). Aucun témoignage ne peut être négligé. Si délicat que soit l'usage des versions, lorsque les plus anciennes sont d'accord avec B, même seul des grands manuscrits, leur autorité peut être décisive.

PLAN

Il n'y a point de plan précis. L'allure générale rappelle de loin les écrits de Paul; mais la division en deux parties, d'exposition et d'application, ne se retrouve pas; exhortations et enseignement se mêlent, ou plutôt tout est exhortation, et sur ce fond se détachent des développements distincts, reliés par l'inspiration commune. On peut cependant établir un certain ordre et même une certaine progression :

1° Adresse et salutation (1, 1 et 2).

2° Le salut, exposé sous la forme d'un acte d'adoration et d'actions de grâces (1, 3 à 12).

3° Principes essentiels de la vie chrétienne, conséquences du salut : la sainteté, l'amour, le sacerdoce universel (1, 13 à 2, 10).

4° Morale pratique, devoirs du citoyen, de l'esclave, de la femme, du mari. (2, 13 à 3, 12; τὸ δὲ τέλος, au v. 8, indique nettement la fin d'un développement.)

5° Recommandations diverses que l'on peut ranger sous le titre de « conseils pour le temps présent » ; c'est la conduite à tenir dans la persécution et en face de la fin qui approche (3, 13 à 4, 19). On distinguera les éléments suivants :

a. Être fidèle dans la souffrance : c'est ainsi que l'on gagne les âmes (3, 13 à 22).

b. Être fidèle au milieu des péchés du monde, car le jugement est proche (3, 1 à 6).

c. Être fidèle dans l'usage des dons spirituels (4, 7 à 11).

d. Être fidèle dans la fournaise des derniers jours, et se confier en Dieu (4, 12 à 19).

6° Exhortations adressées à l'Église (aux pasteurs, aux jeunes, à tous) ; recommandations finales (5, 1 à 11).

7° Détails personnels. Salutation (5, 12 à 14).

ΠΕΤΡΟΥ Α'

ADRESSE

I, 1-2.

Cette adresse est librement imitée de l'apôtre Paul. Elle ressemble au début des Romains, qui contient également un court énoncé des prémisses religieuses qui vont être développées. Pareil usage sera suivi dans les Pastorales. On en retrouve des traces dans Jude, la 2^e de Pierre, et la 2^e de Jean. Mais entre le début de Pierre et celui des Romains, l'analogie est étroite. Des deux côtés il est parlé du Père, du Fils et de l'Esprit. Les expressions s'entre-répondent : à ἀφωρισμένος (R. I, 2) et ὀρισθέντος (4) correspond πρέγνωνσιν (I P. I, 2); à πνεῦμα ἀγιοσύνης (R. I, 3), ἁγισμῷ πνεύματος (I P. I, 2); à ὑπακοὴν πίστεως (R. I, 5), ὑπακοὴν καὶ ἑναντισμένον (I P. I, 2). En somme I P. I, 1-2 résume Rom. I, 1-7.

Mais ces 2 versets faisaient-ils partie primitivement de l'épître? On connaît l'hypothèse de Harnack². Persuadé que le corps de l'épître ne saurait être de Pierre, et trouvant matière à de graves objections dans l'adresse et la salutation finale, Harnack suppose que ces indications personnelles (I, 1-2 et 5, 12-14) ont été ajoutées par une main étrangère pour placer sous l'autorité de l'apôtre un écrit estimé, une sorte d'homélie.

1. Πέτρου α' est probablement le titre le plus ancien dans les Mss. C'est celui de B. Les trois autres Mss. onciaux anciens (N A C) ont Πέτρου ἐπιστολὴ α'. K porte Πέτρου ἐπιστολὴ πρώτη; L ἐπιστολὴ καθολικὴ α' τοῦ ἁγίου καὶ πανευφημοῦ ἀποστόλου Πέτρου. Les Mnn. présentent une certaine variété de titres. 38.104 ont Πέτρου καθολικὴ πρώτη ἐπιστολὴ; 73 : τοῦ ἁγίου ἀποστόλου πετροῦ καθολικὴ ἐπιστολὴ., etc... Les versions portent des indications développées. Le Cod. fu. de la Vulgate : *expl. breves epistulae (sommaire) sci petri inc. ejusdem epist. ad gentes prima.*

2. *Chronologie der Altchristlichen Literatur*, 1897, t. I, p. 455 à 464.

MONNIER. — La première épître de Pierre.

L'étude exégétique n'est pas favorable à cette hypothèse. Les idées et les expressions de 1, 1-2 se retrouvent plus loin avec la même portée. L'adresse et l'épître sont de la même venue. (Comparer, entre autres, 1, 1 et 5, 1; 1, 2 et 1, 14, 17, 19, 22; 2, 11 etc..., et d'autre part 5, 1 et 1, 21; 2, 11; 5, 14 et 3, 16.)

I, 1. Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας¹,

Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux élus étrangers et dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie,

Πέτρος, c'est le nom que Jésus a donné à l'apôtre (Κηφᾶς, כְּפִי'ס). Son nom primitif, Simon, ne disparaît pas (Jean 21, 15; Act. 10, 5). Mais Πέτρος demeure le nom essentiel; le seul que, de plus en plus, Pierre porte après la mort de Jésus; le nom qui lui confère son autorité et lui rappelle sa mission (Keim, *Geschichte Jesu*, t. 2, p. 550; Hort : *The names of St Peter, The first epistle*, p. 151 à 153); A. Vinet, *Simon Pierre, Nouvelles études évangéliques*, p. 133 et suiv.)

ἀπόστολος, Ἰ. X., C'est à peu près le titre que Paul prend au début de ses épîtres; jamais tout à fait sous cette forme. Ils s'appelle plutôt ἀπ. X. Ἰ. et il y ajoute des indications qui rendent ce titre vivant et motivé. Ici, c'est une expression toute faite, un titre sans nuance (Jean 17, 18; 20, 21). Luther paraphrase : « Je suis un apôtre de Jésus-Christ, c'est-à-dire : j'ai reçu de Jésus-Christ l'ordre de prêcher Jésus-Christ;.. un apôtre, non un porteur de lettres, mais un homme capable de traiter les choses de bouche. » — Ἰ. X.; 6 fois dans les 13 premiers versets, 3 fois ensuite, l'épître associe ces deux noms. Jamais elle n'emploie seul le nom de Jésus, comme le fait l'épître aux Hébreux. On a d'abord dit : οἱ ἀπόστολοι

1. Les Var. portent presque toutes sur des καὶ diversement combinés. Syrt^{ur} ajoutent καὶ, après Πόντου, Γαλ. et Καπ. ; B* l'omet après Ασίας; N* omet Ασίας.

τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Act. 4, 33), puis ἀπ. X. I. (1 Cor. 1, 1) pour mettre en lumière que Jésus est bien le Christ, puis ἀπ. Ἰ. X., terme consacré (1 P. 1, 1; Tite 1, 1; 2 P. 1, 1).

ἐκλεκτοῖς, sans article, on n'en met pas dans les suscriptions des lettres avant les noms de personnes, ni avant les prédicats qui les caractérisent. L'épître, d'ailleurs, se sert peu de l'article. — Paul n'emploie pas ce terme au début de ses épîtres, mais il en donne des équivalents (1 Th. 1, 4; Eph. 1, 4, et κλητοῖς, 1 Cor. 1, 2). — Élus, tel est le nom dont l'auteur salue les destinataires. C'est la qualité sous laquelle ils lui apparaissent. Il n'y en a pas qui éveille des idées plus hautes. Les élus sont le peuple de Dieu, ses saints et ses bien aimés (Col. 3, 2). C'est déjà une notion fondamentale de l'ancienne alliance; la communauté d'Israël est mise à part pour servir son Dieu. Le terme de יִיבָרֵךְ désigne celui qui est choisi de la sorte (Es. 43, 20 : τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν; Deut. 7, 6; 9, 4-6; 2 Macch. 1, 25 : ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκλεκτούς). Cette notion est transférée au peuple de la nouvelle alliance (Rom. 9 à 11; 1 P. 2, 9. : γένος ἐκλεκτόν), choisi, à son tour par la grâce de Dieu (Deut. 4, 37; 1 P. 1, 3), pour le glorifier (Es. 43, 21; 1 P. 2, 9). Mais, de plus, la piété individuelle du N. T. suppose un choix individuel. Les chrétiens sont prédestinés. L'espérance repose sur le roc indestructible de la grâce. Usteri veut que cette notion soit étrangère à Pierre qui ne parlerait que de la vocation historique par l'Évangile. Si la prédestination n'est pas explicitement professée dans l'épître, en effet, peu doctrinale, il n'y aurait pas à presser beaucoup ses exhortations chaleureuses, pour en faire sortir la pure doctrine de la souveraineté divine inconditionnée. Ce qui est dit de la prescience (1, 2), de l'agneau mis à part avant la création (1, 20), des méchants destinés à tomber (2, 8) est caractéristique. Imprégnée de l'enseignement de Paul, elle donne, pour l'essentiel, aux mêmes mots le même sens. — D'ailleurs l'appel (1 Cor. 1, 2, κλητοῖς) n'est que la manifestation visible, la réalisation historique de l'élection cachée et antérieure au temps (Rom. 8, 29-30). L'Apocalypse (17, 14) associe à juste titre κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.

παραπεδιμένοις étrangers. Ce mot, qui revient deux fois dans

les LXX (Gen. 23, 4; Ps. 38 [39], 13), traduit בְּיָתוֹ, celui qui séjourne. Mais בְּיָתוֹ est généralement traduit par πάροικος. Passow (*Handw. d. Griech. Sprache*, II, p. 504) interprète : des gens qui se trouvent pendant un temps court dans un lieu étranger. De même, pour le grec postérieur, Sophoclès (*Dict.*) : celui qui séjourne. (Cf. Polybe 32, 22, 4.). — παρεπιδημέω désigne couramment les étrangers qui résident d'une façon passagère (Hort, *The biblical terms for sojourning*, *The first epistle*, p. 154 à 156). — On ne peut prendre παρεπιδήμοις au sens propre. De Wette y voit d'anciens juifs, étrangers au milieu des païens; mais les lecteurs sont surtout des païens convertis. D'autres (déjà Denys de Ryckel) y voient des prosélytes. Il est vrai que les LXX traduisent נָכַר, étranger, par προσήλυτος, dans le sens du mot classique ξηλός, qui vient du dehors; mais ce n'est que plus tard, et par extension, que s'est formé le sens de prosélyte. Ce sont des étrangers, au sens spirituel. Les élus ont leur droit de bourgeoisie dans les cieux. *Electis in cælo*, dit Bengel, *advenis in terrâ*. Le sens est classique. Déjà Eschine le Socratique (IV^e s. av. J.-C., Dial. 3, 3) disait παρεπιδημία τίς ἐστὶν ὁ βίος. C'est la vieille comparaison, familière aux Orientaux, de la vie assimilée à un voyage (Gen. 47, 9; Ps. 38 [39], 13) en y ajoutant le but certain et glorieux vers lequel on marche (1, 9). Paul y insiste avec force (Phil. 3, 20). Ailleurs (2, 11) notre épître associe παροῖκοι et παρεπιδήμοι dans un contexte qui ne prête à aucune hésitation. L'épître aux Hébreux emploie le même terme dans le même sens (11, 13). Et c'est dans la première littérature chrétienne un thème habituel, à la fois d'une mélancolie pénétrante et d'une grande virilité d'accent. On se rappelle l'épître à Diognète (5) « ils habitent leur patrie, mais ils y sont étrangers... » Le terme de παροικοῦσα devient même technique pour désigner l'église qui est dans une ville (Clem. Rom., début; Lettre de Smyrne à Philomélie, Eus. *H. E.* IV, 5, 3; Ep. de Polyc. début; Lettre des églises de Vienne et de Lyon, *H. E.* IV, 23, 5 et 6.)

διασποράς (Jacq. 1, 1), l'article sous-entendu, à cause du caractère général et sentencieux du passage — διασποράς a le même sens idéal que παρεπιδήμοις (2, 1, 17; 2, 11), mais se relie directement aux désignations géographiques qui suivent. C'est le terme cou-

rant pour désigner les Juifs hors de Palestine (יהודים, διασπείρω. Deut. 28, 25 : ἔσθι διασπορά; Judith 5, 19; Jean, 7, 35), les chrétiens devenant le véritable Israël (Gal. 6, 16; Phil. 3, 3) constituant, par rapport à la Jérusalem céleste (Héb. 11, 13-16; 12, 22), une dispersion répandue sur la terre (Justin, *Dial. c. Tryph.* 113-131); et c'est à une partie de cette dispersion que l'auteur s'adresse, aux chrétiens d'Asie-Mineure. Von Soden (*J. f. d. Th.* 1883, p. 481) suppose que διασποράς trahit la pensée d'une organisation sur la terre, tandis que παρεπιδήμοις ne fait penser qu'au ciel; mais cette idée, que v. S. n'a pas maintenue dans son Commentaire, est certainement étrangère au texte. Kühn voit dans διασποράς la preuve du caractère judéo-chrétien des lecteurs; mais précisément ce passage efface toute différence de ce genre. Renan (*Antechrist*, p. 114) voit dans la Jérusalem terrestre le vrai centre, « le seul point du monde où un chrétien n'est pas exilé ». (Voir au contraire Apoc. 11, 8.)

Ἰόντου. Ici se présentent des noms de provinces qui constituent d'une façon à peu près complète l'Asie-Mineure. Ce sont bien, suivant l'usage du N. T., les noms des provinces, et non pas les désignations populaires des pays¹, autrement des noms s'imposaient, la Phrygie par exemple.

Cette énumération n'a rien de rigoureux. Le Pont n'a jamais formé une province distincte. La Lycie et la Pamphylie sont probablement comprises par l'auteur dans les grandes régions voisines d'Asie et de Galatie. La Cilicie se rattachait plutôt à la Syrie. Harnack pense que ces noms sont cités en désordre (*einfach zusammengefasst*², et qu'aucun homme de sens, écrivant aux églises d'Asie-Mineure, ne les aurait ainsi disposés. Il pense également qu'entre le contenu de l'épître et l'histoire religieuse de ces provinces, il n'y a pas de lien. Le commentaire devra examiner s'il y a dans le texte des allusions positives aux destinataires. Pour l'instant, rappelons ce qu'étaient ces provinces, et quel accès l'Évangile avait pu y trouver³.

1. Hausrath, *Bibellexicon* de Schenkel, t. 4, p. 421 et suiv.

2. *Chronologie*, p. 460.

3. Mommsen et Marquardt, trad. Lucas et Weiss, *Organisation de l'empire*

Le Pont était, vers le milieu du 1^{er} siècle, réparti entre les provinces de Bithynie et de Galatie. Ces attributions de territoire ont varié. A la Bithynie se rattachait d'une manière fixe la moitié occidentale formant les *ora Pontica* avec Amastris pour chef-lieu. Là se tenait l'assemblée générale, le *κοινὸν τοῦ Πόντου*. La moitié orientale, *Pontus Galaticus* et *Pontus Polemoniacus* a été plus flottante. Le *P. Galaticus* (est), est érigé en province en l'an 7 et rattaché à la Galatie. Le *P. Polemoniacus* (ouest), après avoir fait partie du royaume indépendant de Polémon et de ses successeurs, est rattaché en 63 à la Galatie. Les contrées du Pont n'en forment pas moins un ensemble assez distinct. Il s'y trouvait une diaspora juive¹, probablement nombreuse dans les villes grecques de la côte, dont le commerce était florissant; on rencontre même, de l'autre côté de la mer, de petits centres de population juive². Les Actes citent le Pont (2, 9). Aquilas en était (Act. 18, 2). La lettre de Pline à Trajan indique quels progrès le christianisme avait fait dans cette contrée au commencement du 2^e siècle. On doit supposer que la propagande avait commencé de bonne heure.

La Galatie, province romaine dès l'an 25 av. J.-C., comprenait la Lycaonie, la Pisidie, l'est de la Phrygie, l'Isaurie et l'intérieur de la Paphlagonie, outre la Galatie propre et une partie du Pont. Elle formait avec la Cappadoce une sorte de groupe dont les frontières étaient mouvantes. La Cappadoce est province romaine à partir de l'an 17. Jusqu'au temps de Vespasien, c'est le légat prétorien de Galatie qui est, en même temps, chargé de sa défense. Lorsque Vespasien donne à la Cappadoce un légat consulaire et une force militaire, la Galatie lui est réunie pour un temps. Il y avait des Juifs dans toutes ces régions. Sur la Galatie proprement dite les témoignages sont douteux, mais à Antioche de Pisidie, à Iconie,

romain, t. 2, p. 263 et suiv. — Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, t. 3. — Hort, *The provinces of Asia Minor, The first epistle*, p. 157 à 184.

1. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. 3, p. 17 et 18. (Philon, *Leg. ad Caj.*, 36.)

2. Schürer, *Die Juden im Bosphoranischen Reiche*, 1897.

il y avait des synagogues (Act. 13, 14; 14, 1); de même en Pamphylie (1 Macch. 15, 23; Philon, *Leg. ad Caj.*, 36; Act. 2, 10) et en Cappadoce (1 Macch. 15, 22, Act. 2, 9¹). En Lycie, des inscriptions révèlent la présence de communautés juives. On sait ce qu'a été dans ces régions l'activité de Paul. Il ne va ni en Cappadoce, ni dans la Galatie proprement dite, mais à Antioche de Pisidie (Act. 13, 14), à Iconie (14, 1), à Lystre (14, 8), à Derbe (14, 21), et plus tard, dans une course rapide, mais féconde pourtant, de Derbe et de Lystre à Troas à travers la Phrygie et la frontière ouest de la Galatie (Act. 16, 1-9 et 18, 23).

Vient ensuite l'Asie, la principale, la plus ancienne des provinces d'Asie Mineure, formée en 133 av. J.-C. et qui comprenait la Mysie, la Lydie, la Carie, une partie de la Phrygie et les îles de la côte; province sénatorienne, de même que la province voisine de Bithynie. Cette dernière, cédée aux Romains par le testament de Nicomède en 74 av. J.-C., augmentée d'une partie du Pont en 65 av. J.-C., porte dès lors le nom de *Bithynia-Pontus*. C'est là que Pline fut envoyé par Trajan en qualité de commissaire impérial extraordinaire (*legatus pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae consulari potestate*) et y resta probablement du 17 septembre 111 à la fin de janvier 113. Bithynie et Asie formaient une contrée homogène, la partie vraiment occupée et civilisée de l'Asie Mineure. On avait coutume de les nommer ensemble. C'est là, en Asie surtout, que la population juive était nombreuse (Philon, *Leg. ad Caj.*, 33, *παραληθεις*). Antiochus le Grand avait transporté deux mille familles juives, de Mésopotamie et de Babylonie en Lydie et en Phrygie (Jos., *Ant.*, 12, 3, 4). A Pergame (Cicéron, *pro Flacco*, 28), à Smyrne ² (*Martyr. Polyc.* 12-13, 17-18), à Sardes (Jos. *Ant.* 14, 10, 17), à Ephèse surtout ³ (Jos., *Contr. Ap.*, 2, 4; *Ant.*, 14, 10, 13, 16, 19), à Milet, en Carie (1 Macch. 15, 23), en Phrygie ⁴, et en particulier dans le bassin du Lycus, à Laodicée (Jos., *Ant. Jud.*, 14, 10, 20), à Hiérapolis, les Juifs forment des

1. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 317-319.

2. S. Reinach, *Rev. des Et. juives*, VII, p. 161.

3. Schürer, p. 12.

4. Neubauer, *Géographie*, p. 115.

groupes importants¹. La province d'Asie a été le centre des missions chrétiennes d'Asie Mineure. Le ministère de Paul à Éphèse pendant deux ans et demi, a fait de cette ville un foyer intense de propagande chrétienne, une des capitales de la première chrétienté (Act. 18, 18 à 19, 40 et 20, 17 à 38; 1 Cor. 15, 32; 2 Cor. 12, 23-33). On se rappelle l'activité d'Épaphras (Col. 1, 7; 4, 12; Philém, 23), les traditions des premiers historiens sur Philippe à Hiérapolis (Eus., *H. E.*, III, 39; Nicéph., *H. E.*, II, 39), sur Jean (*H. E.*, 31), sur les disciples qui avaient vu les apôtres (*H. E.*, III, 28, 6; Irén., *Adv. Haer.*, III, 3, 4), sur le millénarisme de ces contrées (*H. E.*, III, 39). — Paul n'a pas été en Bithynie; il est dit expressément que « l'Esprit ne le lui permet pas ». Mais c'est là, comme dans le Pont, que les progrès de la mission atteignent, cinquante ans plus tard, cet extraordinaire développement dont Pline parle à Trajan : *neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est... desolata templa... sacra solemnia diu intermissa* (Ep., X).

Rien n'établit que Pierre ait évangélisé ces contrées. Après la persécution de l'an 44, il disparaît de la scène (Act. 12, 18). La 1^{re} épître aux Corinthiens indique vaguement qu'il faisait des voyages missionnaires (1 Cor. 9, 5). Est-ce en Galatie, dans les bourgs obscurs de Cappadoce, dans les villes du Pont, sur les côtes de Bithynie que cette activité s'est dépensée? Il n'y en a aucune preuve, aucun indice. Ni d'après les Actes, ni d'après les épîtres de Paul, ni dans des traditions sérieuses on ne voit que le grand missionnaire ait rencontré des traces quelconques de l'activité de Pierre.

Quant à la suite dans laquelle ces provinces sont énumérées, ce n'est ni le désordre, ni l'ordre que suivrait un auteur écrivant de Babylone; le Pont en est moins près que la Cappadoce. C'est l'ordre observé par un auteur soigneux, tenant compte non de l'endroit où il est lui-même, mais de la disposition géographique.

1. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* (vol. 1, part. 2, p. 607-676; Schürer, t. 3, p. 13-16). Sur la Bithynie, voir Schürer, p. 17 (Philon, *Leg. ad Caj.*, 36).

Commençant par le Pont, c'est-à-dire par le nord, il continue par l'est et le centre, où il trouve les deux contrées voisines, et souvent réunies, de la Cappadoce et de Galatie; il termine par l'Asie et la Bithynie à l'ouest.

I, 2. κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

que Dieu notre Père a connus d'avance, qu'il a sanctifiés par l'Esprit pour obéir à Jésus-Christ et avoir part à l'aspersion de son sang. La grâce et la paix vous soient multipliées.

Trois courtes propositions, sans articles, ne contenant que les mots essentiels, caractérisent la vie chrétienne dans son origine (l'élection), dans son élément (l'esprit qui sanctifie), dans sa réalisation (l'alliance en J.-C.). De même que 1 Cor. 12, 4-6; 2 Cor. 13, 13; Eph. 4, 4-6, ce passage est une ébauche des croyances trinitaires. (Mt. 28, 19). — Ce verset se rattache non à ἀπόστολος, mais à ἐκλεκτοῖς qu'il suit et qu'il développe. Les termes employés, surtout ceux d'obéissance, d'aspersion, conviennent beaucoup mieux au salut qu'à l'apostolat. — Point d'articles, non afin de mieux souder ce verset à ἐκλεκτοῖς (Schmiedel, *Grammatik*, p. 166), mais à cause du caractère de ce passage. — κατὰ πρόγνωσιν, l'auteur remonte par delà les âges, jusque au fondement dernier du salut : le décret de Dieu. La πρόγνωσις divine n'est pas la prescience, connaissance anticipée (sens classique); mais une volonté déterminée et active (Calvin, *Instit.* 3, 22, 6, *quid enim insulsius aut frigidius quam Deum e sublimi spectasse unde ventura esset humano generi salus?*). (1, 20; Act. 2, 23, τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει; Rom. 11, 2; 2 Thess 2, 13). Ce sens se rencontre dans le grec hellénistique. Dans Josèphe (Ant. 1, 11, 1) Dieu décide (ἐγνώ) de punir. (Jér. 1, 5; Es. 49, 1; Assomption de Moïse, 1, 14). Le sens de prévision reste courant (Judith, 11, 19; Josèphe, *Contr. Ap.* 1, 26 : πρόγνωσις τῶν

ἐσσεμένων; Ant. 15, 10, 5). Mais les parallèles indiqués sont décisifs dans le sens d'une prédestination inconditionnée. M. Fulliquet exprime une idée intéressante, mais étrangère au texte en disant : «... Dieu qui dans sa sagesse, sans arbitraire, recrute la communauté. Il a les yeux sur l'ensemble d'Israël et discerne ceux qui sont aptes à être retirés de la masse de la nation pour faire partie du cercle... » (*La pensée religieuse dans le N. T.*, p. 349). *πρόγνωσις* ne se dit que des élus. Comme *πῆ* ce mot exprime la faveur, la prédilection (rapprocher 1 P 1, 20 de Jean 1, 17; Amos 3, 2 ὑμᾶς ἐγνων ἐκ πασῶν τῶν φυλῶν τῆς γῆς).

πατρός. Cet amour est souligné par le terme de Père. *Θεὸς πατήρ*, association d'idées fréquente chez Paul (1 Cor. 1, 3; 2 Cor. 1, 2; Gal. 1, 1, 3; 1 Th. 1, 1), et dans les Pastorales (2 Tim. 1, 2; Tite 1, 4; cf. Jude 1; 2 P. 1, 17). Chaque terme, ajouté comme un attribut, au nom de Dieu, exprime la vérité particulière que l'on veut affirmer de lui (Justin, *Apol.* II, 6). Ici, c'est la notion chrétienne de Dieu, le Père, posée au début de l'épître, comme la clef de voûte.

ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (2 Thess. 2, 13). « Dieu vous a élus... puis en exécutant ce sien miséricordieux propos en son temps, il vous a séparés effectivement d'avec eux » (Amyraut). La sanctification par l'Esprit n'est pas mentionnée comme preuve de l'élection, mais comme l'œuvre même de Dieu, en celui qui devient membre de la nouvelle alliance. — ἐν, hébraïsme, indique l'instrument dont Dieu se sert (Judith, 1, 15; Gen. 48, 22). Ainsi l'entend Érasme. Calvin traduit : *ad*; Brückner : dans, marquant la sphère où l'élection se réalise. L'Esprit qui sanctifie, saisit, met à part, consacre le croyant; mais ce n'est pas une action extérieure, collective, comme souvent dans l'ancienne alliance; c'est une séparation spirituelle d'avec le mal (1 Thess. 4, 7). Des forces divines entrent dans l'homme et font de lui une nouvelle créature : c'est l'Esprit qui est à l'œuvre; il ne peut procéder autrement. — Les substantifs en *μοις* indiquent une action durable, permanente, ou qui se renouvelle (1 Cor. 1, 30; Rom. 6, 19; 1 Tim. 2, 15 : *μετίνωσιν ἐν...* ἁγιασμῷ (Héb. 12, 14; cf. Sir. 17, 10; Ez. 45, 4; Am. 2, 11; 2 Macch. 14, 36; cf. Clem. Rom. 30, 1. ἁγίου οὖν μερίς

ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα; id. 35, 2). — πνεύματος ne désigne pas l'esprit de l'homme qui doit être sanctifié, mais l'Esprit qui sanctifie. Le Père, l'Esprit, le Fils, sont nommés l'un après l'autre comme accomplissant le salut.

εἰς marque le dessein que Dieu s'est proposé, le but même de toute cette œuvre (Rom. 6, 17). — ὑπακοήν, l'obéissance. Mais quelle obéissance? Celle de la foi qui saisit le salut? (2 Thess. 1, 8; Rom. 10, 16; cf. ἀπειθέω, 1 P. 2, 8; ἀκούσονται, Act. 28, 28). C'est l'explication de Luther : « Ici saint Pierre parle un peu autrement que saint Paul; mais cela revient au même. Saint Paul dit que nous sommes sauvés par la foi en Christ. Or c'est la loi qui nous rend obéissants et soumis à Christ... C'est la même chose... d'être aspergé de son sang, que de croire ». Nous retrouverions ainsi la pure affirmation de la justification par la foi. Sieffert (*J. f. d. Th.*, 1875, p. 375) veut que ce soit l'obéissance de la vie : accepter la volonté de Dieu et la faire (1, 14, τέχνη ὑπακοῆς). En réalité, nous avons ici une allusion directe à la grande scène qui dominait l'histoire religieuse d'Israël, la conclusion de l'alliance (Ex. 24, 7-8). Voici comment l'Exode (J. E.) la décrit :

« Il prit le livre de l'alliance et le lut en présence du peuple; ils dirent : Nous ferons tout ce que l'Éternel a dit, et nous obéirons » (ποιήσωμεν καὶ ἀκούσόμεθα). Moïse prit le sang, et il le répandit sur le peuple en disant : Voici le sang de l'alliance (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) que l'Éternel a faite avec vous... »

Le peuple promet obéissance; il reçoit l'aspersion. L'alliance est solennellement conclue; ὑπακοήν est donc une notion coordonnée avec ῥαντισμόν et indépendante du génitif Ἰ. X, qui suit αἵματος et le détermine. C'est la soumission de l'âme croyante. Cette obéissance, fruit de l'Esprit, est la disposition fondamentale qui permet de recevoir toute grâce divine. Elle est nommée après l'ἁγιασμός, acte de Dieu qui commence son œuvre dans l'homme, parce qu'elle en est le premier résultat. Elle en est aussi la manifestation permanente (1, 14).

ῥαντισμόν. Dans Ex. 24, 8, l'aspersion a un caractère expiatoire. Dans les vieux rites sémitiques, expiation et communion sont des notions connexes. Il faut effacer d'abord ce qui fait obs-

tacle à la communion, et le même sang qui établit un lien entre le Dieu et son adorateur, purifie ce dernier (Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 4^e éd., p. 312 et suiv.; Riehm, *Handwörterbuch*, art. *Bund*). Le sacrifice consacre l'alliance (Ps. 50, 5). Pour les premiers chrétiens, comme pour leurs contemporains juifs, le pardon des péchés et l'effusion du sang sont unis de la façon la plus intime (Héb. 9, 22); c'est un principe indiscutable (Ménégoz, *L'Épître aux Hébreux*, p. 104 et suiv.). La scène de l'Alliance fait donc penser au sang d'un prix infini par lequel nous avons le pardon (Héb. 12, 24; Barn. 5, 1, ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντισματος αὐτοῦ). Prompte à discerner les types du Christ immolé, l'épître les recherche et les groupe, comme une couronne d'emblèmes autour de la croix. Mais il y a plus. L'aspersion du sang de J.-C. établit un lien profond et permanent entre le chrétien et son Dieu. C'est la nouvelle alliance (Jér. 31, 31-34; Héb. 8). Nous avons ici une allusion à la Sainte-Cène qui en est le mémorial (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24, τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης). Les notions coordonnées d'obéissance et d'aspersion ne désignent pas tant l'entrée dans la vie chrétienne, que cette vie même dans son ensemble. Ainsi parle 1 Jean 1, 7 : « Si nous marchons dans la lumière... le sang de Jésus son fils nous purifie de tout péché ».

Quant à l'ordre des mots ὑπακοήν et ῥαντισμόν, s'il ne cadre pas avec nos formules traditionnelles, il s'explique par l'horizon de l'écrivain. Celui qui parle ainsi, est un chrétien des premiers jours, israélite pieux, et qui a longtemps vécu dans un judaïsme biblique et spirituel. Il a senti avec une véritable fraîcheur d'âme les grandes scènes de l'A. T. Elles vivent en lui, et ce sont comme les cadres nécessaires dans lesquels l'enseignement et les expériences chrétiennes viendront se verser et recevront leur forme. De telles façons de parler sont une preuve d'extrême ancienneté.

χάρις..., εἰρήνη (2P. 1, 1). C'est la salutation constante de Paul. 1 et 2 Tim. intercalent ἔλεος, ainsi que 2 Jean (cf. Sap. 4, 15 χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ). Ce n'est pas, comme on l'a dit (Usteri), la salutation grecque χάρις et la salutation hébraïque (חַנּוּן) combinées; χάρις qui dans les LXX traduit חַנּוּן et דָּוָה, diffère profondément de χάρις. C'est la grâce de Dieu, et non

la joie de vivre. — םיחשׁ, paix, exprimait pour l'Israélite le parfait bien-être intérieur. — La salutation chrétienne est originale, elle unit le don de Dieu et les fruits immédiats de paix que ce don communique.

πληθυνθείη se trouve dans Dan. 3, 98 (LXX, lettre de Nébucadnetzar; cf. Ps. 37 (36), 11 πληθει ειρήνης) et sera repris par Jude 2; 2 P. 1, 2; Clem. Rom. 1; Polyc. 1. Von Soden remarque qu'il n'y a pas à chercher des nuances aux mots grâce et paix dans les diverses salutations du N. T. Ils s'y trouvent dans leur sens le plus général. Ce sont des termes, non de théologie, mais de piété cordiale, ayant partout la même portée.

3-12. Actions de grâces au sujet du salut qui soutient les élus dans l'épreuve et accomplit l'attente du passé. Dans cet exposé de la grâce salutaire de Dieu, 3 moments : de 3 à 5; le don de Dieu; de 6 à 9, le bienfait de l'épreuve; de 10 à 12, l'exaucement des prophètes. « Dans cette préface, dit Luther, tu vois une vraie parole apostolique et comment on va au fait. »

3 à 5. Résumé du salut, présenté dans sa plénitude, surtout comme une espérance, mais aussi comme déjà actuel. Il y a un lien intime entre le croyant et les biens attendus. L'espérance vit dans l'âme rachetée qui a la jouissance anticipée de l'avenir. Par le don de l'Esprit il y a certitude. Le chant d'allégresse de l'avenir a commencé chez le fidèle qui parle de l'avenir au présent.

I, 3. εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν¹,

Béni soit Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, dans sa grande miséricorde, nous a fait renaître par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour nous donner une espérance vivante,

1. Var. : καὶ omis après Θεος par Syr^{sch} Sah. Arm. — ζωης pour ζωσαν, dans Mnn. demid. et luxov. (vitae), tol. Aug. (vitae aeternae).

Ces actions de grâces sont imitées d'Eph. 1, 3 pour l'allure générale et pour un certain nombre d'expressions (voir, aux conclusions, la comparaison avec les Éphésiens). Quand Paul remercie Dieu de quelque bienfait particulier, il dit εὐχαριστέω (1 Cor. 1, 4); et quand il s'agit de louanges générales, pour le salut du monde, εὐλογητὸς (2 Cor. 1, 3). — εὐλογητὸς (sous-entendu ἐστί, 4, 11). C'est ainsi que les LXX traduisent l'antique formule de bénédiction et d'actions de grâces בָּרַךְ (Gen. 9, 26; Dan. 11, 20). C'est une expression courante de la langue religieuse juive (Mc. 14, 31), véritable cri d'amour d'Israël pour son Dieu. Souvent les prières commençaient par ce mot; et la langue des prières a particulièrement influé sur la formation du vocabulaire chrétien : ce sont naturellement les expressions les plus vives et les plus pures qui se sont le mieux prêtées à traduire les expériences nouvelles; aussi le terme d'εὐλογητός semble-t-il être devenu liturgique dans l'Église (2 Cor. 11, 31; Rom. 15, 16). Il faut distinguer εὐλογητός et εὐλογήμενος. L'A. T. (LXX et apocryphes), dit généralement εὐλογητός en parlant de Dieu. Philon (*De Migr. Abr.* 19) définit εὐλογητός, πεφυκὼς εὐλογίας ἄξιος καὶ ἅν πάντες ἡσυχάζωσιν. Dans le N. T., en présence des marques de la bonté de Dieu, on s'exprime de même (Eph. 1, 3 et suiv. εὐλογητός ὁ Θεός.. ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ. Cf. Aug. *Enarr. in Ps. 66* : *Prior est in nobis benedictio Domini, et consequens est ut et nos benedicamus dominum*. C'est εὐλογήμενος qui, dans l'A. et le N. T., s'applique d'habitude à l'homme et aux créatures (Hort, *The first epistle of St Peter*; Redpath et Hatch, *Concordance of the LXX*; Ezra Abbott, *Journ. of the Soc. of Bibl. Liter. and Exegesis*, déc. 1881).

Mais la formule juive se transforme; la note spécifiquement chrétienne s'y ajoute : καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., expression fréquente chez Paul, en particulier dans les actions de grâces, au début des épîtres (2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3; Col. 1, 3). — L'article unique qui régit Dieu et Père n'oblige pas à traduire : le Dieu et Père de J.-C. (Schmiedel, p. 55). L'accent est sur Dieu. Père de J.-C. est une qualité essentielle qui s'ajoute. Cependant la traduction Dieu et Père est plus conforme aux analogies. C'est le sens

d'Eph. 1, 3, rapproché d'Eph. 1, 17 : ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου (Gal. 1, 4; 2 Cor. 11, 31; Phil. 4, 20; Jean 20, 17). — Nous avons le droit de bénir un tel Dieu, l'auteur même du salut; son caractère propre est de faire grâce : nous pouvons le connaître, l'aimer, le servir. — On aurait tort de chercher ici une doctrine précise sur les rapports du Fils avec le Père. Cet écrit, tout de piété, ne définit pas. Tout au plus dirons-nous avec Calvin : *se manifestavit in Filio suo non aliter quam in illo vult cognosci*. — τοῦ κυρίου, c'est le titre que du vivant de Jésus les disciples donnaient au maître (כִּי; Keim, *Geschichte Jesu*, t. 2, 13; t. 3, 174). Après la résurrection, leur confiance est devenue la foi, et ce nom de Seigneur exprime ce qu'ils pensent du Christ glorifié, souverain des âmes. Désormais il est le Seigneur Jésus (Act. 7, 59; 11, 17). Paul fait de cette expression le centre même des affirmations chrétiennes (1 Cor. 12, 3; Rom. 10, 9; Phil. 2, 11; Eph. 4, 5 et suiv.). Les LXX emploient constamment le même terme pour désigner Dieu. A la faveur de ce titre commun, le N. T. transfère à J.-C. ce qui est dit de Dieu. Cette confusion volontaire d'attributs domine le langage religieux.

κύριον 'I. X.; cette désignation complète remonte vraisemblablement aux premiers temps (Act. 11, 17; 1 Thess. 1, 3). — ἡμῶν s'y ajoute communément (6 fois dans le début de la 1^{re} aux Corinthiens 1, 2-10); pour marquer le lien personnel entre J.-C. et les croyants qui l'invoquent (Rom. 10, 12), qui sont en communion avec lui (1 Cor. 1, 9). — 'I. X., nommé constamment dans cette courte épître, moins souvent pourtant que Θεός.

Dieu nous a créés à nouveau. C'est son œuvre (Col. 3, 10; Jacq. 1, 18; Jean 1, 12; 1 Jean 3, 9); c'est à lui que la régénération est attribuée. — ἀναγεννησας, mot rare : Jos. *Ant.* 4, 2, 1; Sir., prol. (leçon de N* ἀναγεννηθείς); traité pseudo-philon. *De incorr. mundi* 3, où l'on voit que pour les stoïciens ἀναγεννησις est un équivalent de παλιγγενεσία; Porphyre, *Ep. ad Aneb.* 24, ἀναγεννητικός (Hort). Dans le N. T. ce mot est propre à notre épître (1, 23). Jean dira : naître d'en haut (γεννηθῆναι ἄνωθεν) et Paul parle de nouvelle créature (καινὴ κτίσις, Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; 4, 24). C'est l'acte par lequel le Dieu créateur (4, 19 le fidèle créateur) nous commu-

nique la vie nouvelle. La régénération effective de l'âme en procède nécessairement. Ces notions ne peuvent se séparer, chez un auteur préoccupé des synthèses de la vie plus que des distinctions dogmatiques, et qui peint l'état tout nouveau du chrétien qui fait partie désormais d'un monde où le péché et la mort ne règnent plus. — Cet enseignement sur la création nouvelle remonte certainement à J.-C. (Usteri cite l'opinion de Volkmar qui veut que l'épître emprunte les termes ἀναγεννᾶν, ἀναγεγεννημένοι, ἀρτιγεννητοί, à l'Évangile de Pierre, *Markus u. d. Synopse*, p. 486). — ἡμᾶς, la 1^{re} personne, rarement employée par l'épître, unit l'auteur et les lecteurs dans la même humble reconnaissance.

On peut se demander s'il y a, d'après l'épître, un rapport entre la régénération et le baptême. 1 P. 3, 21 l'établit; mais c'est une relation typique et spirituelle. Rien de sacramentel; le moyen de la régénération c'est la semence impérissable de la Parole (1, 23); son auteur, c'est l'Esprit (1, 2).

τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος. (Test. des XII Patr., Nephtali 3). Le motif de la régénération, c'est la pitié de Dieu, sa grande pitié pour les pécheurs (païens et juifs, Rom. 15, 9; 11, 30, 32). Les LXX traduisent ainsi τῷ, qu'ils rendent aussi par χάρις. Mais χάρις désigne plutôt l'amour se manifestant par des dons; ἔλεος regarde le passé et le présent, χάρις le présent et l'avenir. D'ailleurs ces deux expressions s'échangent, s'accompagnent (Eph. 2, 4-10; Gal. 6, 16). ἡλεημένοι est le terme habituel pour désigner ceux qui sont les objets de l'amour qui sauve (2, 10).

εἰς ἐλπίδα; — εἰς, à la fois pour et dans (Gal. 4, 24). La régénération nous prépare pour le siècle à venir, nous rend capables d'y entrer, nous le rend certain. Aussi est-il dit que Dieu régénère en vue de l'espérance. — Il faut distinguer les biens attendus, d'avec l'espérance elle-même (1, 3 εἰς ἐλπίδα; 1, 4 εἰς κληρονομίαν), activité de l'âme que Dieu suscite et qui est la foi même, tournée vers l'avenir, la certitude d'être en communion avec la source indéfectible de toute grâce. L'espérance occupe une place importante dans l'épître, non parce qu'elle jouerait le rôle qui revient ailleurs à la foi, mais parce que l'expérience chrétienne y est particulièrement intense. — Le salut n'est pas essentiellement une

notion de l'avenir. L'âme est libérée du péché et de ses conséquences; elle est unie à Dieu. L'espérance en procède. Quand la communion avec Dieu atteint un certain degré, on ne peut concevoir qu'elle prenne jamais fin; on en attend invinciblement des réalisations glorieuses.

ζῶσαν. Cette espérance est appelée vivante. Avant d'être chrétien, l'auteur sentait ce que ses espérances avaient d'incertain et de conventionnel. Maintenant la vie nouvelle, qui remplit son âme, transforme son attente. — Von Soden remarque que cette épithète convient à toute force qui se réalise, qui produit des résultats conformes à sa nature. Le Dieu vivant est celui qui donne des marques de sa puissance. Le pain vivant est celui qui nourrit les âmes. Par contre, la foi sans réalité est morte (Jacq. 2, 17-26). Il y a donc ici plus que l'affirmation de la beauté des espérances chrétiennes, par rapport aux espérances humaines (Eph. 2, 12), ou par rapport aux espérances juives, que la croix anéantit (Weiss); plus que l'affirmation de la certitude (Luther, Bèze, Estius, *spes certissima*), ou qu'une simple figure de langage (Calvin, *spes viva pro spe vitae capitur*); l'espérance est un réconfort continu. — Jésus et ses disciples employaient volontiers le terme de vivant, seul capable d'exprimer la plénitude palpitante de vie qui résulte pour l'âme rachetée, de son intimité avec celui qui en est la source (pain, Jean 6; 51; eau, Jean 4, 10; 7, 38; chemin, Hébr. 10, 20; pierre 1 P 2, 4).

δι' ἀναστάσεως. Luther, Bengel, Hofmann rattachent immédiatement δι' ἀναστάσεως à ζῶσαν : le résultat de la résurrection serait de rendre l'espérance vivante. C'est en effet la liaison apparente; la liaison réelle est avec ἀναγέννησας, ce qui donne un sens plus satisfaisant. — La résurrection est le facteur essentiel (διὰ) de la vie nouvelle. Est-ce parce que la résurrection de J.-C. est le gage de la nôtre (Jean 14, 19)? Ainsi l'entendent Schott, Lillie; la glorification du chef garantissant celle des membres (Ewald : nous pouvons espérer même résurrection et même immortalité que celle de J.-C.). Est-ce comme le grand miracle qui accrédite J.-C., manifeste sa messianité, donne à ses paroles tout leur crédit et à son œuvre sa consécration définitive (1^{er} chap. des Actes)? —

L'épître se rapproche davantage du point de vue de Paul. Quoiqu'elle n'ait pas son mysticisme, elle emploie des formules voisines avec l'intention avérée de tenir le même langage. Or, dans la théologie de Paul la résurrection n'est pas seulement une analogie lumineuse, un gage assuré, mais la condition même du renouvellement intérieur. Le Sauveur ressuscité, affranchi de toute limite, étant l'Esprit même, devient l'auteur de toute vie spirituelle. C'est ce que Luther paraphrase : « Il est ressuscité, il est monté au ciel, pour nous donner son Esprit, afin que nous naissions de nouveau. » « Parce qu'il est vivant, dit Usteri, — et il l'est puisqu'il est ressuscité, — il nous donne tout ce qu'il a, se donnant lui-même. » Il devient ainsi, dit le même auteur, « le point de cristallisation de toute espérance certaine. »

Dans l'accent avec lequel il est parlé de la résurrection, on retrouve un écho des souvenirs personnels de l'apôtre, et de l'émotion du matin de Pâques.

I, 4. εἰς κληρονομίαν ἀφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάρτανον, τετερημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς¹

Un héritage qui ne se peut corrompre, ni souiller, ni flétrir, et qui est réservé dans les cieux pour vous,

εἰς κληρονομίαν dépend d'ἀναγέννησας et complète εἰς ἐλπίδα, en montrant quels biens l'espérance a en vue. Érasme rattache directement εἰς κληρ. à εἰς ἐλπ.

κληρονομία traduit πῆπ̃ dans le sens de possession assurée plutôt que d'héritage, et revient constamment dans les LXX pour désigner la Canaan terrestre où chaque tribu a sa part (Deut. 12, 9; Jos. 13, 14). La possession tranquille de la Terre Sainte apparaît comme la joie suprême. Après des siècles l'âme d'Israël en garde encore l'empreinte ineffaçable : le mouvement sioniste en tire sa

1. Var. : N met ἀμάρτανον avant ἀμίαντον. — N, au lieu de ἐν οὐρανοῖς a ἐν οὐρανῳ. — ὑμᾶς appuyé par N A B K L P est remplacé par ἡμᾶς dans quelques Mnn. Vg. (harl.) Cop.; Aeth combine : nobis et vobis.

poésie. Dans le N. T., c'est le salut considéré dans son accomplissement final. Jésus a parlé de la vie éternelle dont on hérite (Mat. 19, 29; Mc. 10, 7; Luc. 10, 25; 18, 18), du royaume préparé avant la création du monde. Un pays était promis à Abraham et à sa postérité. C'est la figure de la promesse faite aux chrétiens, véritable Israël. Dieu est leur Père; le ciel, leur patrimoine (Rom. 8, 17; Gal. 3, 18. 29; 4, 7; Tite 3, 7; Hébr. 9, 15; 11, 8. 9; 1 Jean 3, 2).

Trois adjectifs, d'une portée symbolique, disent la valeur de l'héritage; dans la bible grecque, ces trois mots ne sont que dans la Sap. 12, 1; 18, 4; 3, 13; 4, 2; 8, 20; 6, 12). — καὶ les relie, répété afin de donner à chacun toute sa force (Winer, p. 484). ἀφθαρτον, incorruptible. Dans les LXX φθείρω traduit נחַשׁ avec le sens de dévaster. Comme le grec classique, les LXX disent φθείρειν τὴν γῆν. (Dans Gen. 6, 11 à 13, il est question de corruption et de destruction; cf. Gen. 9, 11; Ruth 4, 6, ruiner un héritage.) Dans ἀφθαρτον l'idée de durée domine (Mat. 6, 20; 1 Cor. 15, 42. 53).

ἀμίαντον, absence de souillures, matérielles ou morales (Jacq. 1, 27), tandis que la Canaan terrestre était constamment gâtée (מְכֻסָּה, מִיָּאִין) par ses habitants et ses ennemis (Lév. 18, 28; Nomb. 35, 34; Deut. 21, 23; Jér. 2, 7). Μιάνω traduit aussi מְלֵי, qui signifie plutôt βεβηλόω, profaner (Es. 47, 6). Rien d'impur n'entrera dans le royaume des cieux (1 Cor. 6, 9. 10; Éph. 5, 5). Luther donne un sens actif à ἀμίαντον : « Les biens terrestres sont impurs et souillent. Il n'est homme si pieux que les biens d'ici-bas ne souillent ».

ἀμάραντον (שִׁבְיָ) qui ne se dessèche, ne se flétrit pas. (Jér. 23, 10; Jacq. 1, 11); qui n'est pas soumis à la loi du déclin (Hébr. 9, 15, αἰώνιου). C'est la beauté impérissable. L'épithète est négative : des fleurs du Paradis on ne peut rien dire, sinon qu'elles ne se flétrissent pas.

τετερηγμένην, au parfait, pour marquer que la Canaan idéale existe et qu'elle est sûrement gardée dans les cieux (Éph. 3, 9; Col. 1, 26). C'est là qu'elle est à présent; elle n'est pas faite par la main des hommes; Dieu en est l'auteur; c'est une ville toute

préparée (Héb. 11, 16), la Jérusalem céleste (Héb. 12, 22; Gal. 4, 26); à l'avènement de J.-C. elle descendra à l'endroit qu'elle doit occuper (Apoc. 21, 23 « Je vis la sainte cité... qui descendait du Ciel, d'auprès de Dieu... ») dans Col. 1, 5, Paul s'exprime un peu différemment : c'est l'espérance qui est en réserve dans les cieux, comme ici l'héritage. Le sens revient au même. Cette attente de la Jérusalem céleste qui descendra d'en haut est beaucoup plus précise après l'an 70. (Apoc.; 4 Esdras; Ap. Bar.) Avant la ruine de Jérusalem, il est plutôt question de la préexistence et de la préparation de la cité idéale. — Calvin : *dicitur in cælis conservata, ut sciamus eam esse extra periculum.*

ἐν οὐρανοῖς, sans article, expression toute faite; au pluriel (Mt. 5, 12), à cause du pluriel hébreu? ou à cause de la croyance juive à la pluralité des cieux (2 Cor. 12, 2)? La seconde explication est plus probable, ce pluriel étant précisément rare dans les LXX, fréquent dans le N. T., où cette croyance est constante.

εἰς ὑμᾶς, en vue de vous (Jean 12, 7); il ne s'agit pas seulement de donner aux lecteurs un sentiment plus direct de la réalité de la promesse (Hort).

I, 5. τοὺς ἐν δυνάμει Θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ¹.

qui êtes gardés par la puissance de Dieu, par la foi, pour le salut qui est prêt à être manifesté dans les derniers temps.

φρουρουμένους, gardés; au présent : le danger et le secours sont actuels (Gal. 3, 23; Phil. 4, 7); expression militaire : l'épître en emploie plus d'une (2, 11; 4, 1; 5, 8), et c'est, selon F. W. Robertson (*Sermons*, éd. Tauchnitz, t. 4, p. 234 et suiv.) un trait de caractère chez l'apôtre, prompt à tirer l'épée, et bon soldat de J.-C. Ce langage convient à l'état de guerre où les chrétiens sont ici-bas contre le mal (Gal. 3, 23; Phil. 4, 7) ou mieux encore à l'état de

1. Var. N* corrige ἐτοιμὴν en ἐτοιμῶς.

persécution où ils vivent. Tout saisis qu'ils sont par la main armée de leurs ennemis, une puissance plus forte garde leur âme (Mt. 10, 22; 24, 13; cf. Luc. 21, 19). Il faut sous-entendre tous les moyens spirituels qui peuvent éclairer, purifier, fortifier.

ἐν δυνάμει — ἐν indique le rempart qui protège (*Ein feste Burg ist unser Gott*). Par δυνάμει on a entendu le Saint-Esprit (Weiss, *Lehrbegriff*, p. 189; cf. Luc. 24, 49 où le Saint-Esprit est appelé, mais d'après une leçon mal appuyée, la puissance d'En Haut). Les anciens exégètes admettaient volontiers ce sens. Ainsi, Cameron : *Spiritus sanctus summa Dei efficacia... vim illam quam sentiunt qui Christo dant manus* (opp., Genève, 1642, p. 660). Mais le texte ne précise pas; il s'agit en général de la puissance de Dieu (Phil. 4, 13; Col. 1, 11; Éph. 3, 16). — Θεοῦ avec δυνάμει 1 Cor. 2, 5; 2 Cor. 6, 7; 2 Tim. 1, 8).

διὰ paraît se rattacher plutôt à προουρουμένους qu'à ἐν δ. Θ. Remarquer le mouvement de la phrase, ἐν-διὰ-εἰς, dont προουρουμένους est le lien.

πίστεως; en Dieu, la puissance; dans le cœur du chrétien, la foi. (Cf. Jean 10, 27-29 le berger garde ses brebis, ses brebis le suivent.) Il n'est pas dit que la foi soit produite par la puissance de Dieu, comme veut Hofmann. « Comment pourrions-nous, dit Luther, par nos forces accomplir l'œuvre suprême, croire. Il y faut la puissance de Dieu. » Rien n'est dit sur l'origine de la foi, ni sur l'action divine qu'elle suppose. Elle apparaît comme le principe subjectif de la vie chrétienne. Elle est essentiellement confiance en Dieu. Elle reçoit à chaque instant la force qui vient de Lui; elle attend, inébranlable, la réalisation de ses promesses, quel que soit le silence de Dieu, quel que soit le triomphe de l'ennemi. Pfeiderer en rétrécit la notion : « la foi est ici, dit-il, comme dans l'épître aux Hébreux l'espérance de la gloire de Christ encore invisible, mais devant être manifestée, et celle des chrétiens avec lui » (*Urchristenthum*, p. 659; Holtzmann, *N. T. Theol.* II, 310). Schlatter, de même y voit « la certitude de l'héritage céleste » (*Der Glaube*, p. 314). En général, les interprètes, exagérant la place qu'il faut donner à l'espérance, méconnaissent le caractère propre et la nature cordiale, profonde, de la foi dans notre épître.

εἰς σωτηρίαν dépend de θρουρουμενους. — Dans l'A. T., sauver (יִשְׁיֶה), c'est délivrer du danger, de la mort (Ex. 14, 13, cf. Luc. 1, 71). Dans le N. T., sauver sa vie, son âme, c'est conserver, à travers les périls, cette vie de l'âme qui est le moi lui-même (Hort). Disons plus simplement que sauver, c'est délivrer du péché et de toutes ses conséquences. C'est bien ainsi que l'entend l'épître; σωτηρία désigne la délivrance actuelle, et la victoire définitive, notion dont κληρονομία est le complément positif (Usteri). Le mot est pris, dans une acception large, populaire : c'est le salut messianique, l'entrée dans les biens à venir, leur possession anticipée. L'idée de délivrance domine dans 3, 21; 4, 17-18 (Rom. 5, 9 être sauvé de la colère), celle d'enrichissement dans 1, 5. 9; 2, 2. (Voir pour l'usage populaire du mot σωτηρία Deissmann *Bib. Studien*, p. 216.)

ἐτοιμην, féminin, avec la terminaison ην (2 Cor. 9, 5) dans Mt. 25, 10 on lit αἱ ἑτοιμοί (Buttmann, p. 25). — La fin est proche; tout est prêt (5, 1 μέλλουσιν; Rom. 8, 18; Gal. 3, 23). La parfaite certitude avec laquelle l'auteur parle de la fin prochaine trahit une époque primitive. Ce n'est pas ainsi qu'on s'exprime plus tard. On continue à attendre la Parousie, mais on discute son arrivée; on ne ressent plus cette vibration des choses imminentes.

ἀποκλυθῆναι, l'infinitif aoriste, après ἔτοιμος, indiquant une action qui doit être très rapide (Act. 21, 13; 2 Cor. 10, 6; 12, 14; 1 P. 4, 5). Cette révélation se fera au dernier moment, ἐν καιρῷ ἑσχατῷ. Pour l'auteur, ce qu'on appelle la fin des temps, ἑσχ. τ. χρόνων a commencé avec la première apparition de J.-C. (1, 20). C'est aussi le point de vue de l'épître aux Hébreux (1, 1. 9. 26; cf. Act. 2, 17; 3, 19-24) mais dans cette fin des temps (χρόνων) viendra un dernier moment (καιρῷ) qui est proche (4, 5. 7; 1 Cor. 10, 11), celui de la parousie. L'expression même ἐν κ. ἑσχ. est toute grecque (Hort cite Polyb. 29, 11, 12, etc.).

Sur les différents moments où l'on fait commencer les derniers jours, et sur le caractère de ces derniers jours dans l'A. T., les pseudépigraphes et le N. T., voir Holtzmann, *N. T. Theol.*, p. 78 à 81.

I, 6. ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ θεόν λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς¹,

Et vous vous réjouissez quoique vous soyez encore affligés puisqu'il le faut, pour un temps, par diverses épreuves,

ἐν ᾧ ne peut se rapporter à κριῶ qui désigne un moment à venir. Hort propose de le rapporter à Dieu en qui l'on se réjouit (Ps. 32, 1; Hab. 3, 18; Luc 1, 47 avec ἐπί; Jean 5, 35). ἐν ᾧ rappelle d'une façon générale ce qui précède (3-5), comme dans 4, 4 (ἐν ᾧ ξενίζονται).

ἀγαλλιᾶσθε, mot des LXX et des écrits du N. T. qui subissent particulièrement leur influence (Hort). Paul ne l'emploie pas. — Ce n'est pas l'impératif, pas plus que dans 1, 8 (ἀγαπᾶτε) ni 2, 5; mais l'indicatif. — Plusieurs, rattachant ou non ἐν ᾧ à κριῶ, ont voulu donner à ce présent le sens du futur; ainsi Origène : κατὰ τὸν Πέτρον ἀγαλλιᾶσεσθε, et Oecumenius : τὸ γὰρ ἀγαλλιᾶσθε ἀντὶ μέλλοντος εἰληπται. On a vu que quelques Mss. de la vulgate ont *exultabitis*. La Peschito a la même leçon. Mais la langue de l'épître n'a rien d'imprécis; elle est soigneuse; chaque mot doit être pris dans son sens exact. D'ailleurs ἀγαλλιᾶσθε se rattache à d'autres verbes au présent, auxquels on ne peut se méprendre (1, 8).

Le salut est, quant à son accomplissement, une notion de l'avenir; par les réalités spirituelles qui le garantissent, une notion du présent. La foi n'attend pas seulement que le Seigneur vienne, elle lui est unie. Elle en éprouve une joie ineffable. C'est l'enseignement de Paul, qui se retrouve ici avec une physionomie particulière : les derniers temps ont commencé (1, 20); on a le droit de se réjouir de ce qui va arriver, de ce qui arrive. Ce qui manque au mysticisme de l'auteur est complété par son eschatologie particulière. Ainsi s'explique ce qu'il y a d'un peu flottant dans ce

1. Var. : ἀγαλλιάσεσθε d'après Vg. (demid. tol.). — Syrsch omet εἰ θεόν. — NACKLP ajoutent ἐστι après θεόν, N*B l'omettent. — N*L et de nombreux Mnn ont λυπηθεντας.

morceau qui exprime d'une manière touchante l'ardeur d'une âme qui est toute à J.-C.

« Vous vous réjouissez... » C'est ainsi qu'au début de ses lettres Paul aime à reconnaître les vertus de ses lecteurs. Il en rend grâces, et c'est la forme la plus délicate de l'exhortation. — ἀγαλλιάω, dans les LXX, traduit les verbes qui expriment l'allégresse débordante גִּיל, גִּיָּר. Ces vives manifestations caractérisent la piété d'Israël.

ὀλίγον, pendant peu de temps (Apoc. 17, 10); Luther : *eine kleine Zeit*; la vie est courte, la fin est proche. La Vulgate pense à la faible quantité des épreuves, *modicum*; (2 Clém. 19, 3 καὶν ὀλίγον χρόνον κακοπαθήσωσιν). — ἄρτι, maintenant, fait ressortir le caractère tout momentané des événements que l'on peut craindre.

εἰ, qui s'emploie couramment ainsi, avec un verbe sous-entendu (ἐστίν, Act. 19, 36), ne signifie pas puisque, mais si (3, 17; Sophoclès, *Dict.*). Schott, après Calvin et Bengel, insiste sur le sens de puisque « εἰ n'exprime pas une hypothèse, tout ce qui vient de Dieu est nécessaire » (δέον). Mais εἰ revient dans l'épître pour atténuer les déclarations qui pourraient sembler dures. L'auteur ne disserte pas, il console. Il n'est pas sûr, semble-t-il dire, que tous aient à souffrir, et nous ne savons ce que Dieu enverra (Castalion : *si res ita ferat*; Bèze : *tum demum, quum opus est*). — δεόν, selon Hofmann, exprime l'opposition nécessaire entre le monde et les chrétiens; mais εἰ exclut la nécessité; selon Hort, c'est peut-être une allusion aux douleurs finales qui doivent survenir (Mc. 13, 7 δεῖ, cf. Dan. 2, 28), et peut-être l'espoir que la persécution sera évitée. Luther conclut que nous n'avons pas à aller au devant de la souffrance : elle viendra, c'est assez d'être fidèle. « Es-tu chrétien... attends-toi à être condamné et persécuté... saint Pierre unit la foi, l'espérance et la croix sainte, car ces choses se tiennent. »

λυπηθέντες exprime la douleur ressentie; ἐν, les circonstances pénibles. L'aoriste indique une courte durée (ὀλίγον). Les épreuves passent (part. aor.) sur un fond de joie inaltérable (indic. prés.). Calvin : *fideles non esse truncos, nec humanum sensum ita exuisse quin dolore tangantur* (2 Cor. 6, 10).

πειρασμοῖς, mot très fréquent dans les LXX (Hatch, *Essay in biblical Greek*, p. 71 et suiv.), d'abord pour dire que Dieu met l'homme à l'épreuve (Ex. 16, 4, je les éprouverai pour voir...) puis, surtout dans les apocryphes, avec l'idée de châtement (Sap. 3, 5; 11, 10; Sir. 2, 1; Judith, 8, 24-27). Ici, c'est l'épreuve, et la louange méritée par qui en triomphe (1, 7 ἐπαινον; Sap. 3, 5 καὶ ὀλίγα παιδευθέντας μέγαρα εὐεργετηθήσονται, ὅτι ὁ Θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ). C'est aussi l'école nécessaire (δέον), à laquelle l'amour du Père a recours pour le bien de son enfant. Elle n'est variée que pour préparer l'âme à une plus grande variété de grâces (ποικίλης χάριτος 4, 10).

ποικίλοις (Jacq. 1, 2; 2, 3 et 4 Macch.), plusieurs et diverses; donc, ni rares ni aisées. L'épreuve pourra être à la fois courte et redoutable. Mais les afflictions surviennent sans détruire la joie; elles peuvent être même une source de joie (1, 8; Jacq. 1, 2).

I, 7. ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὗρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ¹.

Afin que l'épreuve de votre foi, beaucoup plus précieuse que l'or périssable que l'on éprouve cependant par le feu, vous soit un sujet de louange, de gloire, d'honneur, lorsque Jésus-Christ paraîtra.

ἵνα, de sorte que, indique dans le grec biblique, la suite nécessaire, ce que l'on ne peut éviter après ce qui a été fait (Winer, p. 427).

δοκίμιον etc.; ce passage imite Jacq. 1, 3. Les termes τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως se retrouvent, identiques, de part et d'autre;

1. *Var.* : πολυτιμότερον, très bien établi par $\aleph$ A B C P, est remplacé par πολυτιμωτερον dans K Oec. Theoph. — $\aleph$ A C K L P ont χρυσιου et B χρυσου. — δοκιμαζομενου remplacé par δεδοκιμασμενου dans des Mnn. Clem. Or. — x. δοξαν, x. τιμην dans $\aleph$ A B C Copt. Syrr Arm. Or., et x. τιμην x. δοξαν dans K L P Oec. Theoph.

dans Jacq. le sens est plus franc, la phrase plus ferme. — δοκίμιον peut être le substantif classique, moyen d'éprouver (Bailly, *Dict.*, mieux δοκιμεῖον). C'est le sens de Prov. 27, 21 (δοκίμιον ἀργυρῶ καὶ χρυσῶ πύρωσις); mais la tournure serait embarrassée; on ne voit pas comment un moyen d'éprouver serait plus précieux que l'or; et cette interprétation n'est pas plus satisfaisante pour Jacq. 1, 3. Il s'agit bien de l'adjectif δοκίμιος usité dans le grec hellénistique. Deismann (*Neue Bibelstudien*, Marbourg, 1897, p. 86 à 89) en cite six exemples indiscutables, d'après des papyrus du Fayoum, des années 93, 126, 230 ap. J.-C. où χρυσοῦ δοκιμίου signifie de bon or avec le sens de δόκιμος (Gen. 23, 16; 1 Chron. 29, 4; 2 Chron. 9, 17); de même que dans le Ps. 12 (11), 7 ἀργύριον πεπυρώμενον δοκίμιον τῇ γῆ. C'est ainsi que Oec. interprète Jacq. 1, 3 (δοκίμιον τὸ κεκριμένον λέγει). On remarquera en outre que plusieurs Mnn. ont, à 1 P 1, 6 la variante δόκιμον (23. 56. 69. 110). L'adjectif neutre indique, comme chez Paul (2 Cor. 8, 8), la qualité qu'on veut mettre en lumière : c'est ici le caractère éprouvé de la foi, la foi mise à l'épreuve (Jacq. 1, 3), purifiée, précieuse, prête pour la gloire à venir. L'âme est fréquemment comparée au métal mis au creuset, Ps. 66 (65), 10; Zach. 13, 9; Mal. 3, 2; Sir. 2, 5; Apoc. 3, 18; Jér. 9, 7. Cf. 4 Esdr. 16, 74 *tunc parebit probatio electorum meorum, ut aurum quod probatur ab igne*; Herm. *Vis.* 4, 5. — Chez Paul δοκιμή signifie caractère éprouvé (2 Cor. 2, 9; Phil. 2, 22). δοκίμιος est l'adjectif correspondant : ce dont on a fait l'essai.

πίστεως. Ceci nous élève au-dessus de toute notion superficielle de la foi : il y a donc une vie intérieure, issue de la nouvelle naissance, purifiée par l'épreuve, préparée pour la vie éternelle.

χρυσίου. Paul dit χρυσός. On ne trouve que χρυσίον dans 1 Tim., Hébr., Apoc., 1 P; χρυσίον et χρυσός alternent dans Act. et Apoc.

τοῦ — l'article étant supprimé avant le substantif, l'attribut suivant le prend. (Buttmann, p. 93.) ἀπολλυμένου, participe employé dans le N. T. comme un véritable adjectif indiquant la nature (Winer, p. 319), ce qui est périssable (Jean 6, 27). L'épître aime à rappeler que tout ce qui est terrestre doit périr. — La foi

est comparée à l'or : c'est l'usage d'Israël, et c'est une métaphore courante en Orient de comparer les biens spirituels à l'or, aux perles. La foi est dans l'ordre spirituel ce qu'il y a de plus précieux.

διὰ πυρός, (4, 12, τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει). δοκιμαζομένου, n'indique pas seulement que l'on constate la valeur des choses, mais que le prix de ce qui est éprouvé augmente, comme l'or qui passe au creuset (Jacq. 1, 3 κατεργάζεται, Rom. 5, 4; 2 Cor. 8, 2. L'épreuve est une éducation (Sap. 11, 11).

εὐρεθῇ (2 P. 3, 14) indique que certaines choses apparaissent comme ayant certaines qualités, certains attributs, certains résultats (Rom. 7, 10). Il attire l'attention sur ce que la foi sera, au sortir de l'épreuve. L'or, tout périssable qu'il est, n'est pas détruit, mais purifié par le feu; l'âme fidèle n'a rien à craindre de la persécution; elle sait ce qu'elle peut en attendre. — Et voici ce qui doit advenir à ceux qui auront ainsi traversé l'épreuve : la louange, la gloire, l'honneur (ἐπαινος Mt. 25, 21; 1 Cor. 4, 5; δόξα Gal. 1, 5; Col. 3, 4; τιμή Jean 12, 26; Apoc. 3, 21; δόξαν, τιμήν, ἀφθαρσίαν Rom. 2, 7. — ἐπαινον, l'A. T. parle peu de la louange que Dieu accorde aux hommes; il dit plutôt qu'ils sont les objets de son bon plaisir (תַּשְׁבֵּחַ, עֲדֹכָיו); les Grecs attachent à ἐπαινος l'idée d'une approbation morale (voir le rapport d'ἀρετή et d'ἐπαινος, Phil. 4, 8). Marc Aurèle parlera de ce que Dieu loue (12, 11 : μὴ ποιεῖν ἀλλ' ὅτι ἔπερ μέλλει ὁ Θεὸς ἐπαινεῖν). Jésus dit les louanges suprêmes que Dieu donnera au serviteur fidèle (Mat. 25, 21). Paul les promet aux croyants (1 Cor. 4, 5 τότε ὁ ἐπαινος... ἀπὸ τοῦ Θεοῦ).

δόξαν καὶ τιμήν (Ps. 8, 6), cf. Job 40, 10 (5). — δόξαν, la gloire, la splendeur des justes, reviennent constamment dans Hénoc. Ils seront vêtus de lumière (108, 12). Ils brilleront comme les étoiles (104, 2). — τιμήν, estime particulière, honneur personnel que le Seigneur leur accordera (Hort).

ἐν ἀποκάλυψει, — ἐν, au moment de (1, 13; 1 Cor. 15, 52); ἀποκάλυψει, il n'est pas question d'une révélation accordée par J.-C.; c'est J.-C. lui-même qui apparaît (1, 13; 1 Cor. 1, 7; 2 Thess. 1, 7; Apoc. 1, 1; cf. Luc, 17, 30); c'est sa parousie (παρουσία Jacq. 5, 8), sa manifestation (ἐπιφάνεια 2 Tim. 4, 8;

φανερῶν 1 Jean 3, 2); son apparition soudaine (1 P 2, 12 ἐν ἡμέρᾳ; 1 Thess. 4, 16-17) à la fin des temps. C'est alors seulement que les secrets des cœurs sont connus (1 Cor. 4, 5); ce qui était caché vient à la lumière. L'édifice de chacun subit l'épreuve suprême (1 Cor. 3, 12) : les enfants de Dieu sont manifestés (Rom. 8, 19).

I. 8. ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένη¹,

Vous l'aimez sans l'avoir vu, vous croyez en lui quoique ne le voyant pas encore, et vous tressaillez d'une joie ineffable et glorieuse,

οὐκ... μὴ. Blass estime qu'il n'y a pas à attribuer un sens différent à ces deux négations (Blass, *Gramm.*, p. 50). Usteri fait remarquer avec raison que οὐκ ἰδόντες énonce un simple fait, tandis que μὴ ὁρῶντες etc. fait connaître l'état subjectif des lecteurs. Le participe avec μὴ exprime une condition propre à celui qui parle.

Il y a sur ce verset comme un reflet des dernières scènes du quatrième évangile. Le dialogue entre Jésus et Pierre (m'aimes-tu? Jean 21, 15 et suiv.) se retrouve dans la tendresse de cet ἀγαπᾶτε; et le mot de Jésus à Thomas (bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru, Jean 20, 29), dans l'éloge de la foi. Sont-ce des souvenirs personnels? Celui qui jadis n'aimait pas comme il fallait aimer, loue maintenant, avec une nuance de repentir et d'humiliation, ceux qui n'ayant pas connu le Maître,

1. *Var.* : ἰδόντες, solidement appuyé par $\aleph$ B C, Mnn. (9), Vg. Syr^{ant} Arm. Aeth. est remplacé par εἰδότες dans A K L P, Copt. Clem. Theoph. Oec. — Au lieu de πιστεύοντες, certains Mss. de la Vulg. lisent πιστεύετε : am (*credit*) demid (*credatis*). — $\aleph$ A C² K L P Polyc. Theoph. Oec. ont ἀγαλλιασθε (Tisch.), BC* Or., ἀγαλλιατε (Westcott et Hort). Hort n'hésite pas à préférer l'actif (*doubtless the right form*; *The first epistle*, p. 45, 46) quoique plus rare (Luc. 1, 47; Apoc. 19, 7) et moins appuyé.

l'aiment pourtant comme il veut être aimé. En tous cas rien ne doit faire supposer une interpolation ou une fiction. Les textes johanniques ne sont pas imités. C'étaient des questions agitées dans la primitive Église et telles que les posait l'amour enthousiaste des premiers jours : aimer Jésus sans l'avoir connu, croire sans voir. C'est la transition entre l'attachement du disciple et la foi du croyant. Si l'épître manque de formules précises, originales, elle prend sa revanche dans le domaine de l'amour chrétien. Certains auteurs catholiques appliquent ce texte à la Transsubstantiation. (Turrian., *Tract. 2 de Eucharistia* 16 : *non videtis Christum, creditis tamen eum esse realiter praesentem*).

ἀγαπᾶτε indique le lien de cœur, la relation actuelle des croyants avec le Christ vivant. Ils ne l'ont pas connu, mais ils savent quel amour il leur a témoigné (Jean 4, 9 et suiv.). Ils lui sont unis par la foi (ἐν X. 5, 14), — εἰς ὃν, se rattache à πιστεύοντες. On dit bien ἐρᾶν εἰς, faire attention à ; mais ὁρῶντες veut dire ici voyant. — πιστεύειν εἰς, par contre, est la tournure usuelle pour exprimer la foi en Dieu, en Christ. L'accent est ici sur πιστεύοντες, et μὴ ὁρῶντες est une antithèse introduite.

ἄρτι est relié par Wiesinger à μὴ ὁρῶντες, par Hofmann à πιστεύοντες ; mais le membre de phrase tout entier est soudé par la construction un peu gauche, et ἄρτι vise les deux participes (Hort). — ἄρτι, en ce moment. Jadis on voyait le Seigneur ; au dernier moment il sera révélé à tous ; quant à présent (ἄρτι) on l'aime sans le voir (1 Cor. 13, 12 ; 1 Jean 3, 2). La foi a son objet, non dans le monde des sens, mais dans l'invisible. C'est son domaine, et le chrétien vit de cette communion incessante avec l'au delà.

ἀγαλλιᾶσθε, selon Hort se rattache indirectement à εἰς ὃν οὐ ἐν est contenu. Ainsi on ne perd pas de vue l'objet de la foi au présent. Huther, Wiesinger, surpris qu'un auteur qui attend un tel avenir parle de la joie au présent, donnent à ἀγαλλιᾶσθε le sens du futur ; de très bonne heure, c'est ainsi que l'on a compris : le fragment de l'Itala de Munich traduit *gaudebitis* ; Augustin : *exultabitis*. Mais comme nous l'avons vu, l'avenir est proche ; les arrhes de l'héritage sont spirituelles, intérieures. La foi est une possession anticipée et certaine des biens attendus.

ἀνεκλάλητος, qui ne se peut exprimer; mot rare (Ign. ad. Eph. 19, 3). C'est le trop-plein de la vie intérieure qui ne trouve plus de paroles, et déborde en adoration silencieuse. Il n'y a pas de mots pour traduire certaines expériences des choses divines (Rom. 8, 26).

χαρῆ exprime l'idée de joie dans ce qu'elle a de plus général. — Si l'auteur n'a pas, autant que Paul, le sentiment d'être uni au Christ Esprit, et d'être « assis avec lui dans les lieux célestes » (Eph. 2, 6), s'il ne se voit pas attaché à lui comme le sarment au cep (Jean 15), il accentue cependant d'une façon particulière la joie intérieure, fruit de la foi, preuve du don de Dieu.

δεδοξασμένη (Ps. 87 (86), 3; Sir. 24, 12; 25, 5; 48, 6; 3 Macch. 6, 18); δοξάζω est très fréquent dans les LXX, les apocryphes et le N. T. La gloire de Dieu (δόξα), c'est sa manifestation sans paroles (Ex. 16, 7). Nous n'y sommes pas étrangers : l'Esprit qui pénètre nos âmes leur communique une anticipation de l'éclat à venir (4, 14; B. Weiss, *N. T. Theol.*, § 51, c); il transforme tout. Ainsi s'explique le paradoxe de la joie dans la persécution (Hort). Usteri veut que δεδοξασμένη désigne la joie couronnée dans l'accomplissement final; mais il s'agit bien de la joie actuelle et glorieuse de la foi (*herrlich*). Elle est vraiment céleste; tout élément trouble, impur, en est exclu. Le sens de Hofmann (la foi élevée au degré supérieur) est insuffisant.

I, 9. κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν¹.

reportant le prix de votre foi, le salut des âmes.

Le v. 9 n'est pas une simple explication de ce qui précède; mais énonce une pensée nouvelle, l'assurance finale du salut, qui donne à la joie toute sa réalité (Hort.); — κομιζόμενοι se dira dans le N. T. d'un bien qu'on recouvre, d'un gain que l'on fait, d'une

1. *Var.* : Westcott et Hort, Weiss suppriment ὑμῶν d'après B appuyé par Mnn. Clem. Aug. contre N A C K L P Mnn. (9) Vg. Syr^ssch, etc. (Tischendorf).

récompense que l'on remporte (2 Cor. 5, 10; Eph. 6, 8; Col. 3, 25).

τέλος, la fin ? Habituellement ce mot a dans le N. T. le sens de fin, de clôture de tout ce qu'on peut prévoir (1 Cor. 15, 24; Apoc. 21, 6; 1 P. 4, 7 la fin de toute chose est proche). Dans ce cas nous aurions ici un équivalent de κληρονομεῖν σωτηρίαν (Héb. 1, 4,) aussi Usteri donne-t-il sans hésiter à κομιζόμενοι le sens du futur Corn. a L : *Salutem consummatam per gloriam consequemini post mortem*). Ewald fait de même. Il suppose que le v. 8 est une parenthèse et que κομιζόμενοι indique ce qui arrivera à l'apparition de J.-C. Mais ce participe fait bien suite à ceux du v. 8, qui sont au présent et indiquent un fait actuel. Winer, il est vrai, rappelle le sens des participes présents, dont l'action n'est pas datée, et qui peuvent s'appliquer à l'avenir (de Wette : destinés à remporter); mais il s'agit bien du présent; τέλος ne veut pas dire la fin des choses; mais le but de la foi (Castalion : *id quo spectat et tendit fides*). On a vu dans quelle mesure le salut peut être actuel et le v. 10, parlant des prophètes qui s'en sont occupés, va dire expressément comment, en J.-C., cette grâce s'est approchée de nous. F. Bonifas remarque que le salut « consiste avant tout dans le pardon des péchés que les prophètes mettaient au premier rang des bienfaits messianiques » (*Unité de l'enseignement apostolique*, p. 63). La foi l'obtient : la Parousie ne fait que le consacrer; son plein épanouissement est une conséquence plus encore qu'une récompense.

ψυχῶν, l'âme, l'être spirituel qui ne périt pas et qui est destiné à la vie éternelle. L'épître parle constamment ainsi (1, 22; 2, 11. 25; 4, 19). Ce sens se trouvait dans le langage religieux du temps, surtout dans le judaïsme hellénistique. — Les LXX emploient ce mot pour traduire la plupart de ceux qui désignent l'individu humain (Hatch, *Essay in Biblical Greek*, p. 101); ordinairement נַפֶּשׁ, mais aussi אִישׁ (Lévit. 17, 9), הָיָה (Job 38, 39), לֵב (2 Rois 6, 11), רִיחַ (Gen. 41, 8), même בָּה (Ez. 24, 25). — L'épître ne connaît pas les catégories plus exigeantes de la psychologie de Paul; elle suit l'usage des Évangiles (Mc. 8, 35; Mt. 10, 28; Mc. 8, 35; Luc 21, 19).

I, 10. περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες¹,

Ce salut a été l'objet des recherches et des profondes méditations des prophètes qui ont annoncé la grâce qui vous était destinée,

περὶ ἧς, formule rattachant étroitement ce qui suit à ce qui précède. Cette langue sans souplesse, mais exacte, évite toute ambiguïté. Elle cherche à coordonner les idées; tout au moins elle les juxtapose clairement.

σωτηρίας est nommé pour la troisième fois; c'est la pensée qui domine le développement. Ici, le salut est considéré surtout au point de vue de l'œuvre que J.-C. a accomplie pour le réaliser.

προφῆται, sans article : il s'agit des prophètes en général, non de quelques-uns en particulier. — L'auteur parle d'eux d'une façon inattendue. C'est qu'il cherche surtout chez eux ce qui l'intéresse, l'attente du Sauveur (Mat. 13, 17; Luc 10, 24. Luther a dit de même : « Dieu a envoyé les prophètes aux juifs pour rendre témoignage au Christ à venir »). Et puis, il les voit à travers l'apocalyptique contemporaine. On tenait pour prophètes les auteurs supposés de ces écrits (Mat. 24, 15 Δανιὴλ τοῦ προφήτου; Jud. 14 ἐπροφήτευσεν Ἐνώχ; 4 Esdr. 1, 1 *Liber Ezrae prophetae*; Barn. 12 ἐν ἄλλῳ προφήτῃ; v. Schürer, t. 3, p. 181 à 273). Et dans l'Église primitive aussi, il y avait des prophètes : ils cultivaient tout ensemble l'inspiration profonde et les prédictions, les calculs, la gématrie (Weizsaecker, *d. Apost. Zeit.*, 1892, p. 43 et suiv., 563 et suiv. Sur les rapports entre la prophétie chrétienne et l'apocalyptique, v. Bousset, *Apokalypse*, passim). L'Apocalypse de Jean, résumant une époque, est le livre classique de la prophétie chrétienne. On sait quelle place elle fait aux calculs, à l'attente passionnée. Tout naturellement, l'épître de Pierre attribuée aux prophètes les procédés de Daniel et d'Hénoch (cf. les 70 semaines

1. *Var.* : ἐξηραύνησαν est appuyé par $\aleph$ A B* (Tischendorf, Westcott et Hort.); ἐξηρευνησαν par B³ C K (Lachmann); ἐξερευνησαν par L P Mnn. (B. Weiss). — ἡμᾶς dans K et des Mnn.

de Dan. 9, 24; 12, 7. 12; Hén. 1, 2), ceux de ses contemporains, les siens peut-être.

ἐξεζητήσαν καὶ ἐξηραύνησαν, deux verbes déjà réunis de la même façon dans 1 Macch. 9, 26. — ἐραύνην (fouiller, comme des mineurs, pour extraire) indique l'ardeur, la persévérance avec laquelle on cherchait à pénétrer le mystère. — ἐξ, répété, accentue la recherche intense. — Mais de quoi s'agit-il au juste ? Il n'est pas question avant tout d'un effort spirituel, d'un travail de l'âme pour mieux saisir le dessein de Dieu; encore moins d'un effort pour saisir par anticipation le salut (Luther : *nach Seligkeit*); L'épître semble parler de la peine que les prophètes ont prise pour entrevoir le moment même où les choses devaient arriver. Les faits à venir sont révélés; l'inspiration (vision, Nomb. 12, 6, ἐν ὁράματι Es. 6; Ez. 10; dictée Dan. 10, 21; 12, 4; interprétation suggérée, Dan. 2, 19. 28), communique d'En Haut la connaissance. Et c'est comme une donnée première sur laquelle le prophète peut travailler ensuite par lui-même (Apoc. 13, 18). — Au reste, sous cette forme particulière, on retrouve ici la même longue attente du salut dont Jésus parlait (Luc. 10, 24).

χαρίτες, le don de Dieu en J.-C., l'amour de Dieu manifesté dans le salut qu'il donne et dans toutes les grâces que ce salut comporte. D'après l'épître, les prophètes font des calculs; mais ils annoncent la grâce. Leur inspiration est teintée d'apocalyptique; mais elle reste profondément religieuse. F. Delitzsch dit à propos de 1 P 1, 10 : « le regard dans l'avenir qui est accordé au prophète est déterminé, pour ainsi dire, par les lois optiques de son sens intérieur » (*Syst. der bibl. Psychol.*, 1861, p. 366).

εἰς ὑμᾶς. Cette tournure ne doit pas être trop pressée. On sait quel usage le N. T. fait des prépositions, spécialement de εἰς, là où le grec classique mettrait un simple cas; εἰς accentue simplement le fait même de la réalisation. Ce qui jadis était en promesses, en images, est maintenant accompli. Wiesinger ne dit pas assez en traduisant : qui nous a été donnée. Hort dépasse le sens en retrouvant ici l'admission des païens dans l'Église : en présence du salut, l'épître ne connaît ni juifs, ni païens. — ὑμᾶς, par un usage fréquent du pronom personnel, le prédicateur qui a écrit

l'épître cherche à convaincre ses lecteurs qu'ils n'ont pas reçu une grâce collective, vague. Il individualise énergiquement. Il semble dire : cette grâce vous est destinée, et vous à elle (5, 12).

10-12. Le prix du salut. Les prophètes l'ont attendu et avec quelle ardeur ! (Calvin : *salutis hujus pretium inde commendat quod in eam toto studio intenti fuerunt prophetae*). Les évangélistes l'ont annoncé par le Saint-Esprit. Les anges désirent le connaître à fond. Il n'y a pas ici d'apologétique, comme le pensait Gerhard (*probatio veritatis Christianae*), point de comparaison entre les deux alliances, bien que cette double intention puisse être à l'arrière-plan. On voit, en effet, comment l'Évangile continue les révélations antérieures et en quoi il les dépasse.

I, II. ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας ¹.

Ils tâchaient de découvrir le temps et les circonstances indiquées par l'Esprit de Christ qui était en eux et qui faisait connaître à l'avance les souffrances de Christ et la gloire dont elles seraient suivies.

ἐραυνῶντες, sans ἐξ; l'accent n'est plus sur l'intensité de la recherche, mais sur son objet. Le mot, sous cette forme, est ordinaire.

εἰς n'est pas répété, régissant τίνα et ποῖον comme une proposition unique (Buttmann, p. 342). — εἰς dépend de ἐραυνῶντες, cherchant pour quel temps. — τίνα, la date. — ποῖον (Rom. 3, 27; 1 Cor. 15, 35; Jacq. 4, 14; 1 P. 2, 20), les circonstances qui permettront de reconnaître que le temps est proche. — καιρὸν,

1. Var. : ἐραυνῶντες avec N B* (Tischendorf, Westcott et Hort). C'est la forme alexandrine (Buttmann, p. 58; Sturz, *Dial. Alex.*, p. 117); ἐρευνῶντες avec AB³ KLP (Lachmann, Weiss). — Plusieurs Mnn. lisent ἐδηλοῦτο réunissant deux mots évidemment distincts. — Χριστοῦ omis par B.

le moment où une chose a lieu, où l'attente du salut se réalise (Mat. 16, 3 et parall.). On sait combien le moment de la parousie préoccupait les premiers chrétiens. Les disciples interrogent leur maître (Act. 1, 6). C'est un sujet d'incessantes réflexions (2 Thess. 2, 5); les grands discours eschatologiques des évangiles en portent l'empreinte (Luc. 21, 8. 24). D'après les déclarations de J.-C., on ne peut savoir le jour, mais on peut faire le tableau des dernières scènes (Mat. 24; Marc. 13; Luc. 21; Act. 2, 19-21; 1 Cor. 15, 52; toute l'Apocalypse). L'auteur attribue aux prophètes la même tension d'esprit à l'égard de la première venue du Seigneur.

ἐδῆλου se prête à trois constructions; 1^o, il peut être pris d'une façon absolue, sans régime direct : on en trouve un emploi analogue dans 1 Cor. 3, 13; cf. Polybe 22, 11, 12 καθ' ὃν ἐδῆλου τινὰ τῶν χαλκωμάτων. 2^o Hort préfère prendre ἐδῆλου comme verbe actif ayant, pour régime, παθήματα etc... (que régit aussi προμαρτυρόμενον). 3^o Ἐδῆλου προμαρτυρόμενον, dans le sens de : montrait qu'il rendait témoignage. Adoptons le 1^{er} sens, plus indiqué par la disposition des mots, toujours significative dans l'épître. (εἰς τίναν... ἐδῆλου.)

ἐδῆλου caractérise les suggestions voilées ou distinctes de l'Esprit, les indications auxquelles il faut faire attention. L'imparfait contraste avec les aoristes ἐξεζήτησαν etc. L'action de l'esprit est continue; l'effort des hommes est passager.

Cette connaissance était donnée aux prophètes par le πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον ἐν αὐτοῖς. — Χριστοῦ sans article; c'est le nom abrégé de J.-C. On désignait également, sans article, le Messie (Jean 4, 25), l'oint de Dieu (2 Sam. 23, 1; Test. des XII Patr. Rub. 6). — Mais qu'est-ce que ce πνεῦμα? Selon Weiss (*N. T. Theol.*, § 48 b), c'est l'Esprit éternel de Dieu qui annonce Christ par les prophètes, avant d'être l'Esprit du Messie. Weiss ne juge pas impossible, mais peu probable qu'il soit question du Christ préexistant. Pourtant les termes sont précis. L'Esprit de Christ, c'est bien l'Esprit par lequel le Christ préexistant se révélait aux prophètes. Il n'est pas question seulement de la préexistence idéale, dans les desseins de Dieu, comme au v. 20 (l'agneau prédé-

terminé); ni de la préexistence réelle, mais inactive, du Fils de l'homme des similitudes de Hénoc, qui attend, près de Dieu, le moment d'entrer en scène (Hén. 48, 6, il a été choisi et caché devant Lui avant la création du monde; cf. 4 Esdr. 12, 32 *quem reservavit Altissimus in finem*). — Une activité positive, de premier ordre appartient au Christ avant sa venue sur la terre. Il est le révélateur.

Paul, l'épître aux Hébreux, la théologie Johannique parleront de son rôle dans la création. L'épître de Pierre s'en tient à l'histoire du salut.

« L'apôtre, dit F. Bonifas, nous représente le Christ comme préexistant à son apparition historique et inspirant lui-même aux prophètes le témoignage qu'ils devaient rendre de lui ». (*Unité de l'enseignement apostolique*, p. 57). « Il avait donc avant son apparition sur la terre une existence personnelle, et il était l'organe des révélations divines » (p. 239).

C'est une notion constante, dès l'origine. L'Ép. de Barnabas (5, 6), dira οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφῆτευσαν. De même Justin, (*Apol.* II, 10), Ignace (*ad Magn.* 9), Irénée (*Adv. haer.* 4, 7, 2 et 4, 20, 4), Tertullien (*Adv. Marc.* 3, 6 *nos quidem certi Christum semper in prophetis locutum*; *Ibid.* 4, 13 *Ipse erat qui in prophetis loquebatur*). Clément d'Alexandrie (*quis dives*... 6) appelle J.-C. ὁ προφῆτης προφητῶν καὶ κύριος παντὸς προφητικοῦ πνεύματος. Théophile (*ad Autolyc.* 3, 10) dit que le Christ venait vers les prophètes, κατήρχετο εἰς τοὺς προφῆτας, et Théophylacte : πνεῦμα Χριστοῦ... θεολογεῖ τὸν Χριστόν. — Beck montre fort bien comment cette notion confine à celle de Paul. Il y a, dit-il, entre le Christ et l'Esprit un rapport spécifique. J.-C. le possède; il en est porteur. Il l'envoie, et l'Esprit le glorifie (Act. 2, 33; Jean 16, 7. 14 et suiv. 2 Cor. 3, 17). Le Christ n'arrive pas à l'existence avec l'apparition terrestre de Jésus. Sa venue dans le monde est une φανέρωσις de sa préexistence cachée, car il est antérieur au monde (Jean 8, 58; 12, 41; 1 Cor. 10. 4. 9; Col. 1, 17).

ἐν αὐτοῖς, le v. 12 montre qu'il s'agit plutôt d'une révélation accordée aux prophètes que d'une habitation de l'Esprit en eux.

Du même coup, l'auteur laisse voir sa pensée sur le rapport

des deux alliances. Rien d'essentiel ne les sépare. « Jésus-Christ en est le lien vivant » (F. Bonifas, *l'Unité...*, p. 57). Cette théorie n'est que la formule d'une expérience religieuse, celle du juif nourri des espérances les plus pures et qui salue en J.-C. celui en qui il croyait, avant de le connaître.

προμαρτυρόμενον, mot composé rare (un exemple cité par Hort), προ peut indiquer la grandeur, mais plutôt l'antériorité du témoignage. — μαρτύρομαι, citer en témoignage ou témoigner. Hort propose la première interprétation (*calling God as a witness in prophetic announcements*; cf. Jos. *De Bell. Jud.* 3, 8, 3), qui n'est pas conforme aux analogies du N. T. (Act. 20, 26; Gal. 5, 3; Eph. 4, 17 etc. οὐ μαρτύρομαι veut dire attester; cf. Jean 15, 26, l'Esprit rend témoignage), et qui, en cet endroit, n'est pas satisfaisante.

τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, les souffrances de Christ, non celles que les chrétiens endureront pour lui. — εἰς, en se plaçant au point de vue du prophète, qui regarde l'avenir. (cf. εἰς ὑμᾶς (10) et εἰς Χριστόν (11); Hippol. *De Antichr.*, 12 οἱ... προκηρύξαντες τὰ εἰς αὐτὸν συμβησόμενα πάθη). — Il est vrai que l'épître parle des souffrances des croyants; elles sont à l'imitation de celles du Maître, (2, 21) et pour sa gloire; mais l'épître ne les met pas sur le même pied, et n'en fait pas l'objet de la prophétie. Von Soden cite 2 Cor. 1, 5 (καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς); mais le sens et le contexte diffèrent. Autre, aussi, est l'idée que les souffrances du chrétien complètent celles de Christ. (Col. 1, 24.) Il est question en somme des faits sur lesquels le salut repose et non du sort de ceux qui l'ont accepté. Les souffrances et la gloire du Sauveur remplissent la conscience chrétienne primitive (Holsten, *Zum Evang. des Petr. u. Paulus*, p. 173). Justifier les unes (ἔδει Luc. 24, 26. 46; Act. 17, 3), annoncer les autres, c'est, au début, toute l'apologétique. (Act. 2, 23. 24; 3, 18; 4, 28; cf. Luc. 22, 37.) On remarquera que nul écrit du N. T. ne parle, plus que cette courte épître, des souffrances de J.-C. (πάσχω, πάθημα, à 8 reprises).

παθήματα...δόξας. L'antithèse des souffrances et de la gloire revient ailleurs (Rom. 8, 17. 18) probablement empruntée au langage juif du temps et dérivée de l'A. T. (Es. 53). — Le pluriel

δέξας n'est pas sans exemple (Ex. 15, 11; Os. 9, 11; 2 Macch. 4, 15); il n'est pas appelé par le pluriel παθήματα (1 P. 4, 13; 5, 1); il désigne les manifestations successives de la puissance du ressuscité, monté au ciel, répandant son Esprit, revenant sur les nuées, jugeant les vivants et les morts, donnant l'héritage aux élus. Dans la brièveté des derniers jours, toutes ces « gloires » forment un ensemble, et paraissent presque contemporaines.

I, 12. οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτὰ, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι¹.

Il leur a été révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour nous, qu'ils étaient ministres de ces choses, qui nous ont été maintenant annoncées par ceux qui nous ont évangélisés, par le Saint-Esprit envoyé du ciel, et dans lesquelles les anges désirent de voir jusque au fond.

οἷς avec le sens de *quippe*. — ὅτι, que, et non parce que (Luther); la construction serait embarrassée.

οὐχ ἑαυτοῖς. Bonne explication de Daillé : « les prophètes ont administré les choses qui appartiennent au Christ pour les fidèles du Nouveau Testament, et non pour ceux du Vieil... L'administration qu'en ont faite les prophètes, c'est qu'ils les ont prédites et signifiées. » (*Sermons*, sur 1 P, 12, p. 160-192, cf. Amyraut). Hofmann propose de voir dans les mots d'ὅτι à αὐτὰ une parenthèse. Rien ne l'indique et ce serait supprimer précisément l'explication attendue. — Il ne faut pas adoucir la traduction de οὐχ... δὲ par un équivalent, *non tam... quam*; mais laisser à la négation et à l'affirmation toute leur portée (Winer, p. 461).

1. *Var.* : K Syrsch Copt. Arm. ont ημιν. — εν avant πνεύματι, appuyé par $\aleph$ CKLP Copt. Syr^{tr} Theoph. Oec. est maintenu par Tischendorf, Weiss; omis par AB Mnn. Vg.; Westcott et Hort, et Nestle le retranchent. Hort y voit une interpolation ancienne, probablement alexandrine, pour obtenir l'expression toute faite εν πνεύματι (*The first Epistle*).

L'épître ne dit pas que le ministère des prophètes ait été sans intérêt immédiat pour les contemporains. La valeur des prédications, l'influence des prophéties reste hors de cause. Mais en présence du prix infini de l'évangile, les temps qui précèdent sont une économie provisoire ; l'office capital des prophètes est d'entretenir l'attente, de préparer l'avenir. Peut-être aussi sommes-nous en présence d'une affirmation religieuse d'une portée générale : « Non pour eux, mais pour nous ! » Les serviteurs de Dieu s'oublent pour les autres ; Israël parmi les nations (Es. 49, 6), l'Église chrétienne dans le monde ont reçu la mission de transmettre les révélations reçues (Hort). De cet endroit on ne peut conclure ni l'origine juive des lecteurs (Weiss, *Lehrbegriff*, p. 33, rem. 2) ni leur origine païenne (Usteri). Ce langage était courant dans la première Église.

ἀπεκαλύφθη. Il s'agit, non plus d'une recherche anxieuse, mais d'une révélation. On croyait sans doute la constater dans les paroles des prophètes sur l'éloignement de l'ère messianique ; peut-être dans Hén. 1, 2 : « Je compris ce que je voyais, non pour cette génération, mais pour les générations lointaines qui sont à venir » ; dans Dan. 12, 4. 9 : « Ces paroles seront tenues secrètes et scellées jusqu'au temps de la fin. »

διηκονοῦν, forme habituelle dans le N. T. (Mat. 4, 11) ; l'imparfait, parce que les effets de cette œuvre durent ; διακονέω avec l'accusatif est fréquent dans le grec hellénistique pour dire : présenter quelque chose à quelqu'un qu'on sert 2 Cor. 3, 3 ; 8, 19, 20 ; Jos. Ant. 6, 13, 6 ; Orig. In Psalm 49 (48), 3 εἰς δὲ στόμα Χριστοῦ οἱ τὸν λόγον αὐτοῦ διακονοῦντες, (Jean Réville, *Origines*, p. 56, n. 3 : « διὰ... κονέω, vieux mot ionien, travailler, se donner de la peine, être l'organe par lequel se fait un travail ». Le ministère des prophètes transmet à l'Église l'évangile anticipé, préparant ainsi la foi. Hofmann pense à leurs écrits : c'est de leur ministère en général qu'il s'agit. Wiesinger croit que ce ministère est regardé comme efficace, à cause de son action sur les événements. Mais l'accomplissement n'est pas l'effet des prédictions. Les prophètes ne sont pas la cause de la venue de J.-C. Il ne s'agit que des révélations reçues et transmises. C'est par là que les

prophètes servaient les chrétiens, comme des diacres de l'Esprit. — Brückner (qui traduit : messagers de Dieu) et Hort, voient dans διηκονοῦν le service de Dieu (Apoc. 10, 7 δούλους cf. Am. 3, 7; Zach. 1, 6; Dan. 9, 6. 10.) C'est le sens de Col. 1, 7 et Hébr. 1, 14. Cette pensée n'est pas étrangère au texte; mais elle n'y est pas exprimée.

ὑμῖν, le pronom est répété trois fois, pour insister sur l'application personnelle. — αὐτὰ peut s'expliquer de deux manières : ou il se rapporte aux παθήματα, etc..., dont il vient d'être parlé, ou bien il porte sur ἃ et signifie que les prophètes ont annoncé précisément ce que les évangélistes prêchent.

ἀνηγγέλη (Es. 52, 15 οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, cité dans Rom. 15, 21). ἀναγγέλλω est très fréquent dans les LXX (1 Macch. 2, 31), moins dans le N. T. (où ἀγγέλλω est diversement composé : Act. 17, 13 avec κατὰ; Rom. 9, 17 avec διὰ) et signifie raconter, exposer en détail (Act. 14, 27, et 15, 4 ὅσα; Jean 16, 13. 14. 15; 2 Cor. 7, 7).

εὐαγγελισμένων, suivi de l'accusatif, pour désigner ceux qu'on évangélise, comme dans Es. 40, 9; on trouve le datif dans Es. 61, 1 (Luc 4, 18); et les choses annoncées sont à l'accusatif dans Es. 52, 7; de même Luc, Act., Paul et 1 P. disent εὐαγγελίζεσθαι τι, τινά, τινί τι. Mat., Luc, 1 P. et Hébr. disent εὐαγγελίζεσθαι au passif, en parlant des personnes et des choses; Apoc. : εὐαγγελίζειν τινά. — εὐαγγ. ne désigne pas une catégorie spéciale, apôtres ou évangélistes; leur titre serait indiqué (2 P. 3, 2); mais les nombreux chrétiens, libres évangélistes, qui ont apporté la bonne nouvelle (cf. Rom. 10, 15).

ἐν πνεύματι, — ἐν instrumental (π) par l'Esprit (Zach. 4, 6; 7, 12; Es. 4, 4; avec διὰ Act. 11, 28; 21, 4). Chez les prophètes, c'est l'Esprit même qui est à l'œuvre. Quant aux évangélistes, l'Esprit est la puissance qui les éclaire et les fortifie; mais leur personnalité reste plus intacte; ce sont bien eux qui agissent. C'est qu'à propos des premiers, l'auteur exprime un jugement théologique; il a une théorie de l'inspiration. Pour les seconds, il parle d'expérience. Plus tard on considérera les inspirés de la première heure comme eux-mêmes faisaient des prophètes. — πν. ἀγίω (Es. 63, 10.

11; Sap. 9, 17), notion commune au N. T. et à la théologie juive. Le Saint-Esprit, pur de tout défaut, vient du Dieu saint et se propose la sainteté dans le message qu'il inspire (Hort.).

ἀποσταλέντι. Allusion à la Pentecôte (Joël, 2, 28; Act. 2, 17. 33) : « Les apôtres, dit Bonifas (*Unité*, p. 102), sont unanimes à invoquer l'autorité du Saint-Esprit qui fut répandu sur eux le jour de la Pentecôte. » Le Saint-Esprit a été envoyé (ἀποστείλω, avec l'idée d'une mission à remplir, Luc 24, 49; Act. 1, 4. Jean 14, 26 (πέμψει); 15, 26; 16, 7; Gal. 4, 6 ἐξέπεσταιεν; Eph. 4, 8-13). Il est dit de même que le Messie a été envoyé (Act. 3, 20. 26. Hébr. 3, 1; cf. Es. 38, 16). — ἀπ' οὐρανοῦ, séjour glorieux où Dieu règne et d'où les grâces divines rayonnent. — Envoyé par qui ? Par le Père (Jean 14, 26) ? Par le Fils (Luc 24, 49; Jean 15, 26; 16, 7; Eph. 4, 8) ? L'expression employée ne permet pas de préciser et correspond à des passages tels que Jean 14, 16 ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ... δώσει..., Act. 2, 33... λαλῶν... ἐξέχεν... Ce qui est dit de cet envoi de l'Esprit répond à ce que les Actes disent des descentes de l'Esprit (8, 15, et suiv.; 10, 44 et suiv.; 11, 15 et suiv.; cf. Ez. 11, 5).

ἄγγελοι, sans article, comme προφῆταις (10). Voici enfin qui met dans tout son jour la valeur du salut : les anges le sondent avec une ardeur et un désir fervent de le mieux connaître. Ce tableau de l'univers contemplant J.-C. deviendra habituel dans l'imagination des croyants. Il se retrouve dans 1 Tim. 3, 16 où l'on croit reconnaître un fragment de cantique (Ed. Stapfer, *Le N. T.*, note à 1 Tim. 3, 16).

εἰς ᾧ indique le contenu même de l'évangélisation. La rédemption est ce mystère adorable que les anges cherchent à pénétrer. La sagesse et l'amour infinis sont comparés à un abîme sur lequel on se penche. « Dans le ciel, dit Luther, il y a de si grandes choses que nul cœur d'homme ne les peut concevoir. » Ailleurs, les anges sont montrés, suivant avec joie les progrès du Royaume de Dieu dans le cœur des hommes (Luc 15, 10), ou veillant sur les petits (Mat. 18, 10). Il est possible que l'épître pense à l'Église sur laquelle les anges se penchent pour y trouver la révélation et l'explication du mystère.

ἐπιθυμοῦσιν exprime leur désir, leur effort, et le caractère incomplet de leur connaissance. Thomas d'Aquin dépasse le sens en disant à ce propos : *Desiderium illud non excludit rem desideratam sed ejus fastidium* (Somme P. I, Q. 58, art. 1).

παρὰκύψαι, terme classique (se pencher pour regarder), traduit ἤρψ, qui se dit de Dieu qui regarde du haut du ciel (Deut. 26, 15); dans les LXX, se pencher pour regarder à travers la porte (Sir. 21, 23). Dans Hénoch (9, 1, fragments grecs), ce terme s'applique précisément aux anges : ἀκούσαντες οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι... παρέκυσαν ἐπὶ τὴν γῆν ἐκ τῶν ἀγίων τοῦ οὐρανοῦ. C'est le mot qui caractérise l'attitude du disciple penché sur le tombeau (Jean 20, 5). Il n'y a pas ici d'allusion aux Kheroubs de l'arche, ainsi que le pensait Amyraut : « Comme les chérubins que Dieu avoit fait poser sur l'arche avoyent le visage tourné et penché sur le propitiatoire, pour en admirer, ce semblait, la structure et la beauté. » (Id. Bèze.) Il n'y a pas non plus à parler de la curiosité des anges (Bengel : la curiosité, vertu non seulement des prophètes, mais des anges). L'épître reproduit dans une grande image la pensée de Paul (Eph. 3, 10), sur la sagesse de Dieu manifestée aux puissances célestes par l'Église (γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία). Les anges et les hommes sont associés dans la connaissance et dans l'amour. Les hommes à qui la grâce de l'Évangile a été accordée, ont quelque chose à apprendre aux anges. Les uns et les autres sont membres du royaume de Christ : 1.P. 3, 22 y insiste, et met peut-être les anges déchus au bénéfice de la rédemption (Col. 1, 20). Voir sur les doctrines juives relatives aux anges, F. Weber, *System der altsynagogalen... Theologie*, p. 168 et suiv. (anges incapables de connaître les profondeurs de Dieu (p. 169); anges jaloux des hommes qui ont la Thora (p. 170), et ailleurs, famille céleste à laquelle Dieu communique ce qu'il décide (p. 170). cf. l'étrange explication de Didyme : les anges tombés, mais non sans espoir, regardent, à travers une grille, les joies de l'Évangile.

II^e PARTIE (I, 13 à 2, 10).

On vient de voir sur quel fondement inébranlable reposent la foi et l'espérance des chrétiens (3-12); voici maintenant quelle doit être, en conséquence, leur conduite. De I, 13 à 2, 10 ce seront les principes généraux de la vie chrétienne : la sainteté, l'amour. Au reste, il ne faut pas s'attendre à rencontrer des développements de morale, succédant d'une façon tranchée à des affirmations de doctrine. Ces distinctions seraient artificielles. La vie chrétienne est embrassée dans son unité, J.-C., source de toute vie. L'auteur exhorte donc en enseignant, et il n'enseigne que pour exhorter, mêlant à chaque instant, comme il l'indique, l'ἐπιμαρτυρία et la παράκλησις (5, 12), les deux éléments essentiels de la littérature religieuse du temps.

13-21. La sainteté, caractère distinctif de ceux qui ont Dieu pour Père, J.-C. pour Sauveur. Le v. 16 est le texte central, le thème de l'exhortation.

I, 13. Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.

C'est pourquoi, ayant ceint les reins de votre esprit, et étant sobres, attendez avec une parfaite espérance la grâce qui vous sera apportée, lorsque Jésus-Christ paraîtra.

διό. Les anciens commentateurs rattachent διό aux versets 10 à 12, et les modernes à l'ensemble de ce qui précède. Volontiers, dans l'épître, un développement se rattache à la pensée générale qui vient d'être exprimée. Ici l'ampleur de l'idée rend la chose évidente. Les conséquences vitales vont sortir du principe essentiel.

Les pèlerins qui veulent arriver à la patrie céleste, imitent ceux qui ont à voyager, à courir, à servir. Ils ramènent les plis de la

robe flottante, et les fixent autour de la taille par une ceinture, pour assurer la liberté de leurs mouvements (1 (3) Rois 18, 46.) — Les LXX disent habituellement περιζώννυμι (de même Luc. 12, 35; Eph. 6, 14). περί indique que l'on serre, ἀνά que l'on relève, mais ἀναζ. est aussi dans les LXX; Prov. 31, 17, ἀναζωσαμένη ἰσχυρῶς τὴν ὀσφύν αὐτῆς. cf. Polyc. 2;) c'est le geste de l'homme qui se ceint (Jean 13, 4 διεζώσεν). Copiant une expression hébraïque, ou se souvenant d'une parole du Seigneur (Luc. 12, 35), ou plutôt imitant Eph. 6, 14, l'auteur ajoute τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας, les reins de l'esprit. Il n'y a pas à presser le sens d'ὀσφύας, à y chercher l'indice d'une nouvelle vertu : la pureté, d'après Luther (cf. ce que les Hébreux entendaient par צְהִלָּה; Corn. a L : *fortitudo, castitas*); la pureté est dans le second terme (νήφοντες), plus que dans le premier. C'est un trait faisant image, rien de plus.

διανοία ne doit pas être pris dans son sens propre, activité de l'esprit, du νοῦς, réflexion. Dans les LXX on sait combien les termes de psychologie s'échangent l'un pour l'autre, sans rigueur; διανοία se prendra pour καρδιά et traduit חֵץ (Ex. 9, 21; 35, 25; Gen. 6, 5 πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ; cf. Mat. 22, 37; Marc 12, 30; Luc. 10, 27 de tout ton cœur, ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου; Eph. 4, 18, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ).

Le participe aoriste est employé, car il s'agit d'une détermination qui doit être prise une fois : se décider au voyage de la vie chrétienne. Usteri pense que cet endroit vise le zèle aveugle, les espérances fantastiques. Ce ne serait assurément que par voie de conséquence. Calvin y voit une exhortation au recueillement; et Weiss, au zèle.

νήφοντες, au présent, car c'est un devoir continu. Au sens propre, c'est le jeûne, et il en est question, en effet; mais il s'agit avant tout de la sobriété constante, nécessaire pour garder la maîtrise de soi (sens classique, Bailly, *Dict.*; exemples cités par Hort.; 1 Thess. 5, 6. 8;) sobriété d'âme et de corps, qui garde la tête et le cœur libres. Jésus avait dit à ses disciples de ne pas se laisser appesantir (Luc. 21, 34); l'épître en fait un synonyme de sagesse (4, 7) et de vigilance (5, 8) ». Quand la foi est de bon aloi, dit Luther, elle saisit le corps et le tient en bride ». Et ce

sont, remarque Reuss, les conditions d'une bonne marche : se ceindre, être sobre. Weiss entend νήφοντες de l'espérance qui ne doit pas être exaltée (2 Tim. 4, 5 νήφε ἐν παῖσιν.)

τελείως, se rattache à ἐλπίζατε. — Les uns le rapportent à νήφοντες (Hofmann, Ewald, Westcott et Hort, d'après la Peschito et Oec.); d'autres à ἐλπίζατε (Weiss, Tischendorf, d'après LP. Vg.; Luxov : *perfecti*). Le rythme de la phrase l'unit à νήφοντες, la logique à ἐλπίζατε (Chaponnière, notes inédites). νήφοντες sans adverbe, seul, est un peu dur, entre des propositions développées, chez un auteur qui n'est pas habituellement concis et Hort remarque que, dans l'épître, l'adverbe suit le verbe (1, 22; 2, 19. 23); mais cet usage n'est pas absolu (4, 5); ἐλπίζατε sans adverbe serait froid, et il est plus naturel que l'adverbe soit joint au verbe principal.

τελείως signifie parfaitement. Érasme : jusque à la fin. Bèze : sincèrement. Morus : inébranlablement. Schott : sérieusement. Weiss : simplement.

Cette espérance parfaite sera définie au verset suivant; c'est une espérance accompagnée de perfection morale. « La communauté, remarque Fulliquet, met ses soins empressés à ce que ses membres soient dans un état moral irréprochable » (*La pensée religieuse*). Espérez, rattache ce développement à celui qui précède; parfaitement, énonce l'idée nouvelle sur laquelle on insistera.

ἐλπίζατε, Imp. aor. Blass remarque que l'épître emploie ces impératifs pour donner des exhortations générales, là où on attendrait le présent (*Gramm.* p. 191; Winer, p. 294) C'est, explique Winer, parce que l'aoriste était regardé comme plus pressant, comme renforçant l'expression. C'était un usage de la langue hellénistique (2 Clém.)

ἐπί, selon Weiss (*Lehrb.*, p. 36, note 1), ne désigne pas l'objet même de l'espérance, mais la raison d'espérer; il ne faudrait pas traduire : espérez en la grâce; mais, en vous appuyant sur la grâce, en la prenant pour fondement, espérez; l'objet de l'espérance devrait être marqué dans l'épître par εἰς (1, 21; 3, 5). Mais en réalité ἐλπίζειν se construit de façons très variées : datif de l'objet, Mat. 12, 21; infinitif 2 Cor. 5, 11; εἶτι, Luc. 24, 21; ἐν, 1 Cor. 15, 19; ἐπι, datif, 1 Tim. 4, 10; et acc. 1 Tim. 5, 5;

et presque toujours avec ἐπί dans les Psaumes, (Ps. 77 (78), 22, οὐδὲ ἤλπισεν ἐπὶ τὸ σωτήριον αὐτοῦ; 51 (52), 10 ἤλπισα ἐπὶ τὸ ἔλεος) tra-
puisant ׀ׁׂ׃ (prépositions grecques répondant à ׀, ׀, ׀ׂ, ׀׃ qui
suivent les différents verbes auxquels correspond ἐλπίζειν). Le sens
est donc : comptez fermement sur la grâce:..

φερομένην, au présent, se dit d'une chose qui arrive, qui est en
vue, mais non encore définitivement réalisée: Les derniers temps
ont commencé, la Parousie est proche; la grâce qu'elle apportera
agit dans les cœurs, exactement dans la mesure où le Christ qui
paraîtra sur les nuées, régénère déjà ceux qui lui appartiennent
(5, 12 εἰς ἣν στήτε).

χάριν, d'après Cameron la vie éternelle (3, 7; 5, 4); selon
d'autres, la grâce actuelle (Weiss).

ἀποκάλυψις, signifiant aussi la révélation actuelle de J.-C par
l'Évangile (Luther. Gerhard : *manifestatio Christi quae fit in verbo
evangelii in hac vitā*). Weiss précise : non pas l'apparition histo-
rique de J.-C., mais la manifestation actuelle de Christ dans
l'Évangile. Le terme de χάριν est si général qu'on doit en éclairer
le sens par celui d'ἀποκάλυψις. Or, ce mot, qui peut à la rigueur
signifier que J.-C. est venu, ou qu'il vient actuellement dans
l'église, n'offre cependant qu'un sens admissible. C'est la Parousie
du Seigneur à laquelle l'épître revient incessamment comme au
point lumineux qui éclaire les difficultés présentes. χάριν désigne
donc tout ce qui sera donné au moment de la révélation de J.-C.

I, 14. ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς
πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,

Comme des enfants obéissants, ne nous conformant
point aux passions que vous aviez autrefois, dans le temps
de votre ignorance,

La construction n'est pas claire. Hofmann rattache le v. 14 au
v. 13 et fait commencer une nouvelle phrase par ἀλλὰ (15). Mais
le v. 13 offre un sens complet, arrêté, et le participe συσχηματιζό-
μενοι (avec ὡς τέκνα) commence le nouveau développement par
une tournure analogue au v. 22.

ὡς revient constamment dans l'épître, soit pour introduire une comparaison, soit — et c'est ici le cas — pour indiquer une qualité essentielle (Wiesinger : puisque vous devez être).

τέκνα ὑπακοῆς (antithèse à Eph. 2, 2 τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας?), hébraïsme : on met au génitif le mot exprimant une qualité abstraite au lieu d'employer l'adjectif correspondant. Cette tournure est habituelle aux synoptiques; Jésus l'employait : Mat. 11, 19; Luc 7, 35 (Os. 10, 9); Luc 16, 8; Jean 12, 36; chez Paul Gal. 4, 28; Eph. 3 fois, τέκνα ὁργῆς (2, 3), φῶτος (5, 8) et sous une forme un peu différente υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (2, 2); cf. 2 P. 2, 14 κατ'ἄρας τέκνα. — Les commentateurs se divisent sur l'interprétation. Les uns (Grotius) pensent que l'idée d'obéissance est seule mise en relief. Les autres remarquent que dans ce contexte Dieu est appelé Père (1, 2. 3. 17); aussi Weiss met-il l'accent plus encore sur l'idée d'enfants que sur celle d'obéissance. Il est possible que l'auteur ait l'intention d'exprimer ces deux idées. Mais la principale est évidemment celle d'obéissance; l'hébraïsme choisi a pour but de la souligner. — L'obéissance n'est pas simplement la foi. Luther essaye de l'y ramener. Mais c'est pourtant l'obéissance de la foi (1, 2), la soumission de l'âme rachetée par J.-C., régénérée par le Saint-Esprit et qui se laisse conduire par la vérité (1, 22). — L'obéissance, disposition fondamentale des fidèles des deux alliances, point de départ nécessaire de leur sanctification.

συσχηματιζόμενοι, se conformant à un certain modèle, se modifiant suivant un certain patron. Dans le N. T. ce mot ne revient qu'une fois (Rom. 12, 1). Le σχῆμα (v. enc. 1 Cor. 7, 31), c'est l'apparence extérieure, mais impliquant les dispositions correspondantes, la ressemblance réelle (Clem. Alex. Paedag. 2, 4 : συναρμύζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς, προσώποις, τόποις).

πρότερον (Eph. 4, 22 ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιόν ἄνθρωπον) est expliqué par ἀγνοίᾳ : avant d'avoir reçu l'évangile.

ἀγνοίᾳ, — dans les LXX et les apocryphes, pour désigner les péchés d'ignorance, d'inattention (הַגְּשָׁף) et dont on parle avec indulgence. Le N. T. applique ce terme aux Juifs qui n'ont pas su ce qu'ils faisaient en condamnant J.-C. (Act. 3, 17), et aux païens,

avant que la lumière de l'Évangile ait brillé pour eux (Act. 17, 30). C'est au contexte à décider de qui il s'agit. Quand il est question des Juifs, il est bien dit qu'ils ont commis par ignorance tel ou tel acte, telle série d'actes (Act. 3, 17; 1 Tim. 1, 13), et surtout qu'ils méconnaissent le plan du salut; quand il est parlé des païens, cette ignorance est indiquée de plus comme la cause d'un état moral très grave (1 P. 1, 14): leurs traditions sont vaines (1 P. 1, 18), leurs erreurs sont une source de passions détestables (Rom. 1, 24, 25). Weiss objecte que Jésus reprochait aux Juifs d'esquiver les commandements les plus intérieurs de la loi (*Stud. u. Krit.*, 1865, p. 624); mais il s'agit ici d'autre chose, des convoitises grossières qui caractérisent le paganisme dans le N. T., et qui constituent l'état même dans lequel vivaient jadis les convertis actuels. Ce n'est jamais ainsi que le N. T. parle des Juifs, de leur vie morale, de leurs traditions et de leur ignorance (v. ce qui est dit de l'ignorance des païens dans le *Κήρυγμα Πέτρου*, *Hilgenf.*, *N. T. extra Can. rec.*, IV, p. 56, dans Usteri).

ἐπιθυμίαις (imité probablement d'Eph. 2, 3; cf. Rom. 6, 12), convoitises, mauvais désirs, qui caractérisent la vie sans Dieu. L'ἐπιθυμία, est bonne (Luc. 22, 15), ou mauvaise (Col. 3, 5), suivant son objet.

ἐπιθυμιαί, au pluriel, est pris en mauvaise part (Jean 8, 44 τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Eph. 2, 3 σαρκὸς. Eph. 4, 22 τῆς ἀπάτης. 1 Tim. 6, 9 ἀνοήτους. 2 Tim. 2, 22, νεωτερικᾶς. Tit. 2, 12, κοσμικᾶς. 1 P. 2, 11, σαρκικῶν) indiquant le grand nombre, la variété (Tite 3, 3, ποικίλαις) des impulsions mauvaises.

I, 15. ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε¹,

mais comme le Dieu saint qui vous a appelés, vous de même soyez saints dans toute votre conduite,

ἀλλὰ correspond à μὴ συσχηματιζόμενοι. — κατὰ indique la norme de la vie nouvelle, l'exemple, le type à suivre, comme συσχηματι-

1. Var. : Syrsch. Arm. ajoutent ὑμῶν à ἀναστροφῇ.

ζόμενοι (Winer, p. 375). Luther : « Parce que je suis votre Dieu, et que vous êtes mon peuple, vous devez être tels que je suis. » Bonnet : « l'essence de la religion consiste dans l'imitation de celui qu'on adore » (Eph. 4, 24 τὸν καὶνὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα, venant après Eph. 2, 2 κατὰ τὸν αἰῶνα, Col. 3, 10 κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος). — Stapfer : « comme l'a dit le Saint. »

τὸν ἅγιον, peut être soit un substantif, le Saint (le nom par excellence, le Saint. Cf. 1 Jean 2, 20 : « vous avez reçu l'onction du Saint), soit un adjectif, attribut de καλέσαντα. Mot à mot : comme le Saint qui vous a appelé ; ou : comme celui qui vous a appelés est saint (cf. Mat. 5, 48 « comme votre Père céleste est parfait »).

ἅγιος, perfection intrinsèque de Dieu, qui est pur de toute sorte de mal (Jacq. 1, 13 : ὁ γὰρ Θεὸς ἀπείραστος). Mat. 5, 44-48 (τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν) exprime de plus la perfection active du Père qui aime, qui pardonne.

καλέσαντα, la vocation dans le temps, réalisant la prédestination antérieure au temps. καλεῖν suit προορίζειν chez Paul (Rom. 8, 30) et ici προγινώσκειν. L'appel vient de Dieu, qui retire l'élu du péché où il vivait, et l'introduit dans la vie nouvelle. C'est un acte intérieur de la grâce, qui se réalise par l'appel historique (Rom. 8, 30 ; 9, 11. 24 ; 1 Cor. 1, 9 ; 1 Thess. 4, 5. 7. 24 ; 2 Thess. 2, 14). Dans l'épître, l'accent est mis par endroits sur l'appel extérieur (2, 9. 21 ; 3, 9 ; 5, 10), comme avec un ressouvenir du « suis-moi » de jadis (Mat. 4, 19).

καὶ αὐτοί, non pas, comme on l'a parfois entendu : vous de votre côté, voici ce que vous avez à faire, comme votre part dans l'œuvre de votre salut ; mais : vous, comme lui ; καὶ αὐτοί surcharge la phrase pour souligner l'ordre de tendre à la sainteté qui est en Dieu, et qui vient de lui.

γενηθῆτε, impératif aoriste : il faut commencer sans délai. Peut-être l'impératif de γίνομαι remplace-t-il simplement l'impératif d'εἶναι, rare dans le N. T. On pourrait aussi traduire : devenez (Estius : *efficiamini*). Hort y voit davantage : « Montrez-vous saints, comme vous l'êtes. » Usteri veut même que ce soit une antithèse à ἔσεσθε que contiennent les passages de l'A. T. auquel

celui-ci fait allusion ; « vous serez. », disait l'ancienne alliance, qui voyait dans la sainteté un état qui existe, de par l'alliance même.

Il est vrai qu'en Israël, à cette époque, l'épithète de saint s'applique couramment à la partie fidèle du peuple (1 Macch. 10, 39 τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ. Dan. 7, 18. 22. 25). Mais le texte même du Lévitique établit un rapport essentiel entre la sainteté divine et la conduite des membres de l'alliance ; et, pour l'auteur, la sainteté d'Israël procédant de l'alliance, impliquait la sainteté essentielle et l'effort du croyant pour la réaliser. (Cf. *Talmud*, *Nedarim* 32 a, sur l'effroi d'Abraham à la pensée de la perfection qui lui est demandée (Hort)). (1 P 1, 16. 17 ; Mat. 5, 48).

La notion de la sainteté qui résulte de cet enseignement est bien la sainteté évangélique. Elle garde quelque chose du caractère négatif, élémentaire de l'A. T. ; mais les idées dont elle est entourée, l'esprit qui la transforme, font d'elle, avec la charité, la vertu par excellence des temps nouveaux. Elle ne consiste pas seulement à se préserver des souillures (Corn. a L. : *sanctitatem consistere in puritate quae acquiritur fugiendo et mortificando carnales et terrenas cupiditates*), mais à réaliser la vie qui procède de la régénération (1, 22).

ἐν πασῇ ἀναστροφῇ. — ἀναστροφῇ, mot des apocryphes de l'A. T. (Tob. 4, 14 : ἵσθι πεπαιδευμένος ἐν πασῇ ἀναστροφῇ σου. 2 Macch. 5, 8) et des épîtres du N. T. ; expression familière à l'épître (1, 17. 18 ; 2, 12 ; 3, 1. 2. 16), terme courant chez Josèphe, Polybe et les écrivains postérieurs (Epictète 1, 7, 2). — ἐν πασῇ, sans article, généralise : en toute sorte de conduite humaine, dans toutes les circonstances de la vie. Les détails de l'existence doivent porter le cachet chrétien ; les fidèles deviendront conformes à celui qui les a appelés.

I, 16. διότι γέγραπται ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος¹.

Car il est écrit : vous serez saints, car je suis saint.

1. *Var.* : ABKLP Oec. Theoph. ont διότι NC 60 ὅτι. — NACKLP ont ἅγιοι ; B 31 70 Syr^{sup} ὅτι ἅγιοι (adopté par Weiss). — ἐσεσθε appuyé par NB C et

διότι, un peu plus fort que ὅτι, introduit une citation importante comme dans 2, 6 (Hort). — γέγραπται, De Wette voit dans cette citation un simple commentaire d'ἄγιοι qui précède, un ornement de la phrase. C'est une déclaration solennelle donnant une base biblique à ce qui vient d'être dit. Ce texte revient plusieurs fois dans le Lévitique : à propos de souillures légales (animaux impurs, Lévit. 11, 44; 20, 26), à propos de la consultation des esprits, qui atteint la souveraineté divine (Lévit. 20, 7); à propos du respect dû aux parents (Lévit. 19, 2), et c'est la loi morale mise sous la sauvegarde de la religion. Dans l'épître il n'est question que de la perfection spirituelle. « A vous, dit Amyraut, appartient la vérité des ombres et des figures, et par conséquent la réelle représentation de la sainteté spirituelle et effective qui est en la nature de Dieu. » Beaucoup de commentateurs, isolant ce passage de ce qui suit, n'en ont pas vu toute la portée. Fronmüller dira qu'il n'est pas question ici de participer en Christ à la sainteté de Dieu. Schott y trouve la loi fondamentale de l'histoire du salut.

I, 17. καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε ¹,

Et si vous invoquez comme Père, celui qui, sans faire acception de personnes, juge chacun selon son œuvre, marchez dans la crainte de Dieu, pendant le temps de votre séjour sur la terre.

εἰ, comme dans 1, 16, flotte entre si et puisque.

ἐπικαλεῖσθε, au moyen, invoquer, nommer Dieu et l'appeler à

Mnn. (5. 13. 36. 37. 65) Syrp. Aeth.; γινεσθε par KP, et γινεσθε par L Oec. Theoph. Les Mss. de la Vulgate se partagent sur le sens de εσεσθε. Les uns (fu. demid.) ont le futur *eritis*; les autres (am. harl. tol.) l'impératif *estote* qui est appuyé par Syrsch. Copt. Arm. — οτι appuyé par ABCKLP et admis par Westcott et Hort; Tischendorf et Weiss préfèrent διοτι, moins bien appuyé par N et Mnn. (26. 40), οτι étant dans le texte du Lévitique; mais διοτι a pu se glisser comme répétition.

1. Var. : KLP ont ἀπροσωπολημπτως contre N ABC. — C a κρίνουντα.

son aide (Deut. 12 où ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ revient comme un refrain. *Test. XII Patr.*, *Levi*, 5 εἶπε μοι τὸ ὄνομά σου, ἵνα ἐπικαλέσωμαι σε). — πατέρα peut venir des passages analogues de l'A. T. (Ps. 88, 27 αὐτὸς ἐπικαλέσεται με Πατήρ μου. Jér. 3, 19), mais bien plutôt de l'usage constant des premiers chrétiens (oraison dominicale; formules d'invocation Rom. 8, 15). L'épître est toute pleine de la foi à la paternité divine (I, 2-3 ἀναγέννησας; 2, 2 ἀρτιγέννητα etc...)

κρίνοντα, participe présent indiquant non le moment de l'action, mais le caractère de celui qui l'accomplit (Winer, p. 332). Grotius y voit le jugement que Dieu exerce incessamment (*nempe ut del aut auferat spiritum suum*). Cf. Jean 12, 31.

Dans 1 P. 4, 5 c'est le Christ qui juge. (Hén. 69, 27. 29). Cette notion sera celle des discours de J.-C. dans les synoptiques (Mt. 25); elle s'est conservée dans la littérature chrétienne Barn. 7, 2; Polyc. 2, 1; 2 Clém. 2, 1; Eus., *H. E.*, III, 20, 4. La crainte du *Christus Judex* domine le moyen âge. — Dieu est Père et Juge tout ensemble, et ceci bannit la fausse familiarité et la peur. Grâce au Père on ne tremble pas devant le Juge; le Juge apprend à respecter le Père.

ἀπροσωπολήμπως. Il n'y a pas d'exemple antérieur de ce mot; πρόσωπον λαμβάνειν est l'hébraïsme connu מִצַּחַת פָּנֶיךָ, faire attention aux personnes, les traiter partialement, avec faveur ou défaveur. Le grec du N. T. forme les composés προσωπολημπτεῖν (Jacq. 2, 9), προσωπολήμπτης (Act. 10, 34) et προσωπολημπία (Rom. 2, 11). Aucun n'est dans les LXX (Symmaque a προσωποποιία, 2 Sam. 14, 20). La Bible affirme à chaque instant l'absolue justice de Dieu. L'épître rappelle aux chrétiens que la grâce même n'est point partielle. Cet avertissement n'était pas inutile. Israël croyait que Dieu le jugerait d'après d'autres principes que les Gentils (F. Weber, *System des Altsynagogen*... p. 327). De là un laisser aller, une fidélité illusoire qui tournait les commandements. Il fallait détruire toute sécurité de ce genre.

ἔργον, au singulier : l'œuvre et non les œuvres. La conduite forme un ensemble. *Unum*, dit Bengel, *bonum malumve*. De même Jésus dit πράξιν (Mat. 16, 27). Paul emploie tantôt ἔργα

(Rom. 2, 6) et tantôt ἔργον (1 Cor. 3, 13). Le nom collectif dit la même chose que le pluriel. — C'est le jugement, non le salut, qui est mis en relation avec les œuvres.

ἀναστραφῆτε (ἀναστρεφῆ : 1, 15), aor. 2 pass. avec sens réfléchi, correspond à l'hébreu הָפַךְ et paraît avoir été d'un usage courant dans ce sens. Deissmann (*Bibl. Stud.*, p. 83) cite divers textes du temps.

ἐν φόβῳ. — ἐν exprime l'état moral où l'on vit, les forces spirituelles dont on dispose (Winer, p. 364). — La crainte (יִרְאָה יְהוָה) recommandée au chrétien, est une notion essentielle de la morale juive du temps, qui se retrouve modifiée dans le N. T. Chez Paul c'est surtout le respect, cette forme supérieure de la crainte (Eph. 5, 21); c'est la crainte de l'amour (2 Cor. 7, 11); c'est aussi le sentiment que l'on peut déchoir de la grâce (Gal. 5, 4; Phil. 2, 12; cf. 1 Tim. 5, 20; Hébr. 6, 4. 18; Apoc. 5, 5; 2 P. 3, 17). D'une part, tout esprit de servitude est exclu par la liberté des enfants de Dieu; mais souvent aussi Paul s'exprime comme on faisait autour de lui (2 Cor. 7, 1; Rom. 1, 21; Phil. 2, 12). Le 4^e Évangile ne connaît pas la crainte. Jésus accorde une intimité complète à ses disciples, mais il reste des éléments éthiques analogues à ceux dont se compose la crainte chez Paul : les scrupules de l'amour fidèle et la possibilité de déchoir; mais, en somme, l'amour seul est resté; toute peur est bannie. L'évangile de Jean, tout lumière à l'égard du croyant, ne peut pas admettre cette ombre. — Dans l'épître de Pierre une nuance d'effroi subsiste (comme dans les synoptiques : craignez celui... Mat. 10, 28). C'est plus que le respect, plus que la vénération religieuse (Grotius, Hottinguer : *reverentia Dei*), plus que la crainte filiale (Luther), plus que « la vigilance austère et la gravité recueillie » (Burnier), plus que « l'émotion religieuse qui saisit le chrétien lorsqu'il se pénètre de sa vocation » (Chaponnière). C'est la crainte, au sens antique, au sens de l'épître aux Hébreux (notre Dieu est aussi un feu consumant : Hébr. 12, 29). Sur les vies les plus fidèles planent encore de tragiques possibilités. Les épreuves des derniers temps seront extrêmement redoutables. Mais cette crainte est présentée comme salulaire, bienfaisante. Elle augmente la vigilance. Elle est

un principe de grandeur d'âme et même de joie, détruisant les craintes secondaires, et fortifiant le vrai courage. — Après l'épître aux Hébreux (12, 28; 4, 1), Clément de Rome coordonne les 2 éléments, selon lui essentiels, de la vie chrétienne, la crainte et l'amour (Clem. Rom. 21, 8 et suiv.). — Les Pères apostoliques unissent constamment la foi, la crainte, l'amour (Barn. 2, 2. 4. 11; Herm. *Mand.*, 7, 8, 9); la crainte et la patience (ύπομονή) étant les soutiens de la foi (Clem. Rom. 58; 2, 2). Oecumenius distingue φόβος προλαθαρτικός et τελειωτικός. Théophylacte, la crainte élémentaire πρὸς τὸ σωφρονεῖν, et celle qui tend à être accomplie dans l'amour.

παροιχίας, notion voisine de παρεπιδήμοις (1, 1). C'est le fait de ceux qui, étrangers dans un pays, séjournent en passant (Gen. 47, 9; Ps. 39, 12).

I, 18. εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδότη¹,

Sachant que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre, que vous aviez apprise de vos pères, non par des choses périssables comme l'argent ou l'or;

εἰδότες, rappelle dans l'épître, et chez Paul, un principe admis, indiscuté (5, 9; Eph. 6, 8; Col. 3, 24). L'épître aime à relier les phrases par des participes qui introduisent une idée nouvelle, se rattachant au principe général qui vient d'être posé, plutôt qu'aux mots qui précèdent immédiatement. — Usteri veut que le don du salut soit mentionné ici comme un motif de plus de marcher dans la crainte, et il cite Hébr. 10, 26-31; mais les idées diffèrent. La liaison vraie est : vous pouvez être saints, ayant été rachetés. Il ne faut pas traduire par un impératif (Luther : et sachez); mais par le participe : sachant; c'est un principe de la foi chré-

1. *Var.* : κ* lit φθαρτου et αργυριου, fautes évidentes. — On lit πατροπαρ. αναστροφ. dans C Mnn. Arm. Tehoph.

tienne qui va être rappelé. Huther traduit : réfléchissant. C'est une nuance étrangère au texte.

ἐλυτρωθήτε¹. (Es. 52, 3 : οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. Mat. 20, 28 λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Mat. 26, 28; Marc. 10, 45.) Le λύτρον est l'argent du rachat, la rançon. Paul emploiera les mots d'ἀπολύτρωσις (Rom. 3, 24) et d'ἀγοράζω (1 Cor. 6, 20; Apoc. 5, 9 ἡγόρασας; Apoc. 14, 3 ἡγορασμένοι, et dans les Pastorales, 1 Tim. 2, 6 ἀντιλύτρον; Tite 2, 14 λυτρώσεται). A quelle coutume est-il fait allusion? A l'amende payée pour des délits commis par négligence (Ex. 21, 30)? Au demi-sicle payé par tout Israélite lors des dénombrements (Ex. 30, 12-16)? à la rançon des premiers nés (Nomb. 3, 44-51), à la rançon des esclaves (Nomb. 18, 16)?

La plupart des commentateurs reconnaissent une allusion à la délivrance des captifs d'Égypte et de Babylone. Moïse est appelé λυτρωτής (Act. 7, 35).

Dans les LXX, λυτροῦν désigne souvent la délivrance d'une captivité, traduisant לְקַדֵּשׁ (Ex. 6, 6; 30, 12; Ps. 74, 2; 77, 16; 106, 10) et כִּיפֹד (Deut. 7, 8; 9, 26; Jér. 15, 21; 31, 11). Le grand nombre des figures possibles montre combien l'idée est générale. L'usage chrétien ne se borne à aucune en particulier; les plus touchantes l'intéressent davantage; il les ramasse toutes pour en faire le symbole de l'œuvre rédemptrice. Mais cette image ne doit pas être pressée. Elle ne fixe qu'un aspect des choses : un sacrifice obtient une délivrance; un don d'un prix infini permet que les coupables reçoivent leur pardon (racheté de la servitude du péché; de τὸ νόμιμα Tite 2, 14; de la κατάρτα Gal. 3, 13). Il n'y a pas à demander à qui la rançon est payée. Elle ne l'est à personne, en particulier.

φθαρτοίς, des choses périssables, substantif, apposition aux mots qui suivent, et non adjectif leur servant d'attribut. — L'or rachète les esclaves, le sang de Christ rachète les pécheurs (Rom. 7, 14) : « trésor si précieux et si noble qu'aucun esprit, aucune

1. Sieffert, *Heilsbedeutung d. Leid. u. Sterb. Christi, nach. d. 1. Br. des Petrus, I. f. d. Th.* 1875, p. 388. J. Dalmer, *Zu Petri 1*, 18-19, Gütersloh, 1899.

raison ne le peut concevoir. Une goutte de ce sang innocent aurait suffi pour le péché du monde. » (Luther).

ματαιας, une manière vaine et nulle de comprendre la vie. Une défaveur spéciale s'attachait à ce mot. On nomme ainsi les idoles (ματαια Nomb. 17, 7; Es. 20, 2; Os. 5, 11; 1 Rois 16, 2; d'après הָבֵל et שָׁוְיָ; Act. 14, 15). Il n'est question ni des pratiques idolâtriques, ni des rites juifs traditionnels; mais de la vie païenne. Les juifs parlaient ainsi des gentils, et c'est le jugement sévère que la morale chrétienne, pénétrée du sens de l'éternel, porte d'emblée sur un temps et sur une vie où tout avait le cachet de l'éphémère; jugement d'un chrétien transporté des cantons de la Galilée dans un faubourg de Rome, où, peines, plaisirs, travaux, tout lui semble également faux, non existant, hors la misère et le péché (Rom. 1, 21; Eph. 4, 17). La ματαιότης et l'ἄγνοια caractérisent la vie païenne, loin du vrai Dieu. « *Vana vivendi ratio, quae, ubi tempus praeteriit, nihil reliqui fructus habet* » (Bengel).

ὁμῶν, le pronom, plus souvent employé dans le N. T. que les adjectifs pronominaux.

ἀναστροφῆς, le péché est présenté de façon à être compris par d'anciens païens, comme une conduite vaine et coupable. Bonnet dépasse non l'idée, mais la façon dont elle est exprimée, en interprétant : « une corruption fondamentale, constituant un esclavage. »

πρὸς παραδότου, sans article, venant après un substantif qui a déjà un attribut précédé de l'article (Buttmann, p. 91); ou parce que les déterminatifs qui suivent le substantif n'ont pas besoin d'article quand le sens est clair et qu'il n'y a pas à préciser de catégorie (Blass, p. 156). — En soi, ce terme pourrait désigner les traditions juives (Bengel: *Nimium libenter inhaerent homines in religione vestigiis patrum, Judæi praesertim*), et Weiss pense qu'elles sont réellement visées (*St. u. K.*, 1865, p. 624). Mais il serait tout à fait contraire à l'esprit de l'épître d'appeler ainsi les traditions de l'ancienne alliance, entourées de tant de respect, unies à la foi nouvelle par la communauté d'esprit, accomplies plutôt qu'abolies. Augustin (*in Ps.* 146, 18) et Jérôme (*in Ps.* 52, 2. 3) parlent ainsi des traditions païennes; de même Théophile (*ad*

Autolyc. II, 34, πειθόμενοι δόγμασι ματαίοις δια πλάνης πατροπαράδοτου), passage qui pourrait faire allusion à 1 P. I, 18. (Cf. lettre d'Attale III de Pergame, 135-4 av. J.-C. parlant de τὸν Δια τὸν Σαβάσιον πατροπαράδοτον, dans Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 94). — F. Chaponnière (*notes inédites*) remarque que « l'épître ne ménage pas la fausse piété filiale, le traditionnalisme paresseux et frivole, le faux prestige de la maison paternelle, le respect qui accepte en bloc l'héritage du passé ».

I, 19. ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ¹,

mais par le sang précieux de Christ, comme de l'agneau sans défaut et sans tache.

ἀλλὰ accentue l'antithèse. — Χριστοῦ se rattache-t-il à ἀμνοῦ ou à αἵματι? La 1^{re} construction est indiquée par la disposition des mots; mais il est possible que Χριστοῦ n'ait été rejeté à la fin de la phrase que pour se relier à ce qui suit (le Messie prédéterminé); ὡς introduirait une image formant parenthèse.

τιμίῳ (Ps. 72, 14; 16, 15). Le sang a la valeur même de celui qui l'a versé, c'est sa vie, c'est lui-même immolé (Rom. 5, 8; Hébr. 9, 14). Ce prix surpasse infiniment la faible valeur de l'or périssable (φθαρτοῖς, τιμίῳ; cf. Mat. 16, 26), toute valeur appréciable.

ὡς ἀμνοῦ, dans le N. T., l'emblème de l'agneau ne revient directement que dans le 4^e Évangile et l'Apocalypse; indirectement, les Synoptiques et Paul l'emploient. — Mais, quel est cet agneau? Celui d'Es. 53, 7, symbole du serviteur de l'Éternel qui souffre patiemment (Luther, Weiss)? En d'autres endroits l'épître y fait allusion (I, 11 et 2, 22), mais ce sont des allusions au Serviteur lui-même, non à l'emblème qui le représente. Dans Es. 53, il n'est pas question de sacrifice, et c'est ici, formellement, le cas. — Est-ce l'agneau pascal (Hofmann, Gess, Reuss)? — L'agneau

1. *Var.* : C τῷ τιμίῳ.

offre en sacrifice pour le péché, suivant la loi (Calvin, Huther, Sieffert)? Les termes employés ne tranchent pas la question.

ἄμωμος (du vieux mot grec μῶμος, blâme, dont les LXX se servent pour traduire כוּם, défaut, ἄμωμος traduisant תָּמִים, sans défaut. C'est l'usage des apocryphes et du N. T). Ce mot se dit des victimes dans le rite mosaïque (Nomb. 6, 14; 19, 2; Lévit. 22, 22), de Christ (Héb. 9, 14), de l'Église (Eph. 5, 27), des rachetés (Apoc. 14, 1-5).

ἄσπιλος, sans tache, terme classique, n'est pas une expression rituelle (cf. *Test. des XII Patr.*, *Joseph 19*, *Benjamin 3* ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόντων παραδοθήσεται), et s'emploie au sens spirituel (Jacq. 1, 27; 1 Tim. 6, 14; 2 P. 3, 14). Pour l'agneau pascal sa qualité est bien d'être תָּמִים (LXX : τέλειος Ex. 12, 5); mais la loi réclame l'intégrité de toutes les victimes (Lév. 4, 32; 3, 6; 1, 16; Ex. 12, 15).

L'agneau du sacrifice était, dans la force du terme, δῶρον εἰς ἁμαρτίαν [var. : περὶ τῆς ἁμαρτίας] (Lév. 4, 32). Mais ce qui peut faire reconnaître l'agneau pascal, c'est qu'il est ailleurs le type même du sacrifice qui fonde la nouvelle alliance (Jean 19, 36; 1 Cor. 5, 7 : το πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). L'agneau pascal, sauvant les premiers nés d'Israël, est un élément essentiel de la grande délivrance. Il semble en être le moyen (v. le *Midrasch* sur Ex. 12, 22 dans Wünsche, *Bibliotheca rabbinica*, II, p. 135 : « deux sortes de sang ont délivré Israël de l'Égypte, celui de l'agneau pascal et celui de la circoncision » (Hort)). Les idées de rachat, d'expiation y restent attachées. C'est pour l'Église primitive l'allégorie la plus complexe, la plus riche.

Weiss s'y force d'éliminer de ce texte l'allusion aux rites; il n'y retrouve que la perfection de la sainte victime (*Lehrbegriff*, p. 277 et suiv.). Le symbolisme est large; mais il est incontestable. — Ainsi, une mort sanglante succédant à une vie sainte, et constituant l'offrande même de cette vie, voilà ce qui devait affranchir les hommes. L'épître affirme le salut par le sang de J.-C. Elle n'explique pas comment cette rédemption est possible, comment elle s'effectue. (Fulliquet : « ce passage parle des effets moraux de la mort de Jésus;... ce fait extraordinaire a cette puissance d'arra-

cher à l'empire du péché ;... sans chercher à l'expliquer » (*La pensée religieuse*., p. 241), et plus loin : «.. délivrance, sans indiquer le mode de cette délivrance » (p. 242). C'est que pour un écrivain de ce temps et de ce milieu, la substitution, le sacrifice, le rachat de ceux qui sont mis au bénéfice de cette immolation, sont les principes constitutifs de la pensée religieuse.

I, 20. προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς¹

prédestiné avant la création du monde, et manifesté à la fin des temps pour vous.

προεγνωσμένου (I, 2 πρόγνωσιν, Bèze : *praeordinati*). Ce n'est pas prescience mais prédestination ; la volonté de Dieu règle d'avance les destins. Parmi les anciens Oecumenius, parmi les luthériens Gerhard, Quenstedt, maintiennent le sens de prescience. Quenstedt parle de la contemplation éternelle par Dieu du sacrifice de Christ, fondement de sa grâce. Amyraut cherche à concilier : « Dieu l'avait préordonné dans sa sage prescience. »

Dans Act. 4, 28, Pierre parle des souffrances de Christ, décidées dans le conseil de Dieu. Dans Apoc. 13, 8, l'expression est encore plus forte : « l'agneau immolé depuis la fondation du monde. » L'agneau immolé appartient au monde idéal qui préexiste en Dieu, et qui est déterminé d'avance. Cela revient à dire que « Dieu avait dès le commencement décrété le salut des pécheurs et l'instrument qu'il emploierait dans ce but » (Fulliquet, p. 285).

L'intention n'est pas de répondre à la question que formule Corn. a L. : *Cur tam sero venit Christus?* Nul ne doutait qu'il ne fût venu à son heure. Il s'agit d'établir, sur un dessein éternel, cette mort qui était un scandale. Dans les discours des Actes, c'est la résurrection qui ôte cet opprobre. Ici la mort même est voulue de Dieu, comme le fondement du salut.

1. Var. : N* a ανεγνωσμένου, et C* προεγνωσμένου. — ἐσχάτων, d'après K L P Vg. Sah. Aeth. Arm. Oec. Theoph. contre N A B C Mnn. (5. 13. 15. etc...). — N a του χρόνου, — A Mnn. (4. 32. 47 etc...) ημᾶς pour ὑμᾶς.

πρὸ καταβολῆς, (Polyb. 1, 47, 7; 26, 1, 9; Diod. de Sic. 12, 32) avant le moment où les fondements du monde sont posés, avant toute création et toute histoire.

Cette expression, probablement empruntée à Eph. 1, 4, revient en tout 9 fois dans le N. T. (Mat. 13, 35; 25, 34; Luc 11, 50; Jean 17, 24; Eph. 1, 4; Hébr. 4, 3; 9, 26; 1 P. 1, 20; Apoc. 13, 8; 17, 8). L'idée que l'œuvre du Messie a été voulue de Dieu avant les âges revient ailleurs (Eph. 1, 9-10; 2 Tim. 1, 9).

φανερωθέντος, participe aoriste, indiquant la manifestation historique au temps marqué. C'est une allusion formelle à la préexistence. Il ne s'agit pas seulement d'un dessein qui s'accomplit; quelqu'un existait et devient visible, se manifeste (Jean 1, 14. 31; 1 Jean 3, 5-8).

δι' ὑμᾶς. C'est l'application directe qui revient incessamment; l'auteur pense d'abord à ceux qui le liront et il leur parle comme s'ils étaient seuls devant Dieu. Selon Hort, ce continuel ὑμεῖς fait allusion à l'entrée des gentils dans l'Eglise (vous, gentils).

ἐπ' ἐσχάτου (fréquent dans les LXX) a la valeur d'un adverbe. (Blass, p. 153 : adjectif pris substantivement, sans article. Marc 13, 27 ἀπ' ἄκρου γῆς, Hébr. 1, 1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν). — χρόνων. époques de l'histoire du monde (1 Cor. 10 11 αἰώνων). Les temps du Messie comme dans Hébr. 1, 1; le temps qui doit être le dernier (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς Act. 1, 8; 13, 47. Gal. 4, 4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου).

I, 21. τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν¹.

Par lui vous croyez en Dieu qui l'a ressuscité des morts et l'a glorifié, de sorte que vous mettez en Dieu votre foi et votre espérance.

1. Var. : AB Vg. ont πιστοὺς; NCKLP, Syrr^{tr} Oec. Theoph. πιστευοντας, qui est, dit Hort, une altération courante.

τούς, etc... se rattache au v. précédent.

δι' ὑμᾶς, rappelle aux croyants qu'ils sont le but même de la manifestation de Christ. Une relation profonde doit s'établir entre eux et le Sauveur qui les ramène à Dieu. — τούς, vous qui; l'article introduit, en l'accentuant, un caractère nouveau des fidèles. — πιστοῦς indique les dispositions intimes, la nature même des croyants, plus complètement que le participe qui ne relèverait que l'acte de croire. πιστεύω correspond à l'hiphil תִּאֱמִין tenir pour certain, exprime la croyance plus que la confiance (v. pourtant Job. 29, 24; Es. 7, 9; 28, 16). πιστός correspond au niph'al נִצָּחַ qui exprime la solidité, la sûreté; πιστός dans l'A. T. et les apocryphes, veut dire digne de confiance, par extension, fidèle (Sir. 44, 21). Dans le N. T., le sens de fidèle est fréquent (Mat. 25, 21; Gal. 3, 9); celui de croyant apparaît (Jean 20, 27 μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός, surtout dans les Pastorales, 1 Tim. 4, 3; cf. Eph. 1, 1 (Hort)).

δι' αὐτοῦ, exprime la foi au vrai Dieu par la médiation de Christ. (Act. 3, 16; Rom. 8, 34; Hébr. 6, 20 πρόδρομος ὑπὲρ ὑμῶν. Ailleurs διὰ se dit de l'intermédiaire humain par lequel on arrive à la foi (Jean 1, 7; 1 Cor. 3, 5; voir pourtant Act. 3, 16). Schott pense qu'il s'agit du Christ glorifié : on ne peut faire cette distinction.

εἰς Θεόν. — πιστεύειν avec εἰς est une tournure johannique. Paul emploie ἐπί avec l'accusatif (Rom. 4, 5), πρὸς (1 Th. 1, 8; Philém. 5). Le 4^e évangile exprime ainsi la foi en Dieu, la foi profonde (12, 44; 14, 1). Ici c'est πιστός qui est employé de la sorte. D'habitude πιστός est suivi du datif; mais dans Eph. 1, 1 on trouve ἐν, et dans Justin, (*Dial. c. Tryph.* 131) πρὸς.

τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, (réminiscence d'Eph. 1, 20?) développement doxologique qui termine un ordre d'idées; l'œuvre de J.-C., étant rappelée, le Sauveur est magnifié. La résurrection de J.-C. est constamment rapportée à un acte de Dieu, à qui revient, en dernière analyse, la première initiative et la puissance suprême dans l'œuvre du salut (avec ἐγείρω Act. 4, 10; Rom. 4, 24; avec ἀνίστημι Act. 2, 24); elle n'est pas rapportée à la puissance propre de J.-C. Cf. Hippolyte (*Contra Noet.* 18), ὑπὸ πατρὸς ἀνίσταται, αὐτὸς ὢν ἢ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Hort).

καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν. La gloire donnée à J.-C. apparaît toujours comme un don de Dieu (1 P. 1, 21; Act. 3, 13 ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ; cf. Es. 52, 13; Act. 5, 31 ὑψώσεν; Ps. 117 (118), 15. 16; Phil. 2, 9 ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν). La gloire résume tout ce qui accompagne et suit la résurrection.

ὥστε, signifie-t-il afin que, comme traduisent déjà la Peschito, la Vulgate, ou de sorte que? Souvent dans le N. T., ὥστε se confond avec ἵνα affaibli (Mat. 24, 24; 27, 1; Luc. 4, 29; 9, 52 (ὥς). Mais l'épître ne fait pas cette confusion, elle emploie volontiers ἵνα (1, 7 etc...); ὥστε marque donc la conséquence plutôt que le but. La confiance en Dieu est ainsi fondée sur le plus grand des miracles, la résurrection de J.-C. (Weiss, *Lehrbegriff*, p. 42, rem. 1.)

καὶ ἐλπίδα. On remarque dans l'épître le lien intime de la résurrection et de l'espérance; tandis que Paul coordonne la résurrection et la justification (Rom. 4, 25). — Mais que signifie cette réunion, dans une phrase un peu énigmatique, de la foi et de l'espérance. L'intention de l'auteur serait-elle de les identifier?

Schott, Brückner, Weiss, l'ont pensé. S'appuyant sur l'absence d'article après καὶ devant ἐλπίδα, ils traduisent : de sorte que votre foi est aussi une espérance en Dieu. La foi serait le sujet, l'espérance l'attribut. Leur identité fondamentale serait affirmée. Ce n'est pas impossible, mais ce serait une tournure étrangère au langage apostolique. La traduction courante (Usteri : votre foi et votre espérance) est beaucoup plus naturelle. Ce n'est pas, comme on l'objecte, une répétition anormale (πιστοῦς, πιστὴν) ou une pure tautologie. La certitude actuelle et l'espérance de l'avenir résument l'état du chrétien après l'œuvre rédemptrice, devant la fin qui approche.

Foi et espérance sont tout ensemble distinctes et unies. Bengel : *haec duo sunt conjunctissima et tamen differunt respectu praesentis et futuri*. (Clem. Rom. 12, 7; Polyc. 2.)

ἐλπίδα εἰς Θεόν, forme rare dans les LXX. — Dieu est ainsi directement l'objet de la foi (Héb. 11, 6) et de l'espérance. Au premier abord, l'espérance seule paraît être rapportée à Dieu; mais il en est de même de la foi, premier sujet de la proposition.

I, 22 à 1, 25. L'amour chrétien est le thème principal de ce nouveau développement. Nettement limité par la fin du v. 21, et par la citation biblique qui termine le chapitre, ce précepte, mêlé à l'exposé des principes religieux qui l'étaient, est présenté d'une façon franche, caractéristique.

I, 22. τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς ¹,

Ayant donc purifié vos âmes, en obéissant à la vérité, pour avoir un amour fraternel et sans hypocrisie, aimez-vous les uns les autres fidèlement.

Hofmann montre comment ce verset se relie à ce qui précède, d'une manière organique : la purification (22^a) suit la rédemption (18) et la purification est suivie de l'amour. La charité et la sainteté sont les deux pôles de la vie chrétienne. D'une façon moins naturelle Ewald et Ritschl voient dans ce verset un résumé de 14-17 et dans 18-21 une parenthèse sur la rédemption (*Sieben Sendschreiben*, p. 9; *Rechtfertigung und Versöhnung*, t. 2, p. 361).

ἡγνικότες, au parfait, indique un état conquis une fois pour toutes, un travail commencé et qui ne s'arrêtera plus. La vie chrétienne est chose définitive : il y a eu création intérieure (1, 23 ἀναγεγεννημένοι); les progrès suivront. — Ce n'est pas comme veut von Soden, l'envers, l'extérieur de la sainteté; ce n'est pas non plus, au sens strict, la chasteté; c'est la pureté de l'âme, désormais transparente, sans tache, irrépréhensible (Eph. 5, 27).

Dans les LXX ἀγνίζω a presque toujours un sens rituel; ἀγνός, qui est rare, surtout un sens moral. (Ps. 11 (12), 7).

Dans le N. T. ἀγνίζειν a tantôt le sens rituel (Jean 11, 55) et tantôt le sens moral (Jacq. 4, 8; 1 Jean 3, 3); De même, chez les

1. Var. : K L P ajoutent δια πνευματος après ἀληθείας, contre ⁸ABC Mnn. (13. 27. 73) Vg. Syr^{tr} Cop. — ἐκ καρδίας, d'après AB Vg.; ἐκ κληαρὰς καρδίας d'après ⁸*CKLP Oec. Theoph. Vg. (tol) Syr^{tr} Copt. Arm. Cette addition, toute naturelle, ne serait qu'une répétition de ἀνυπόκριτος.

Pères apostoliques (Barn. 5, 1 ; 8, 3, ἀγνισμός τῆς καρδίας) il s'agit de l'âme purifiée, dans le sens le plus large. — L'amour est à ce prix, car le péché est le grand isolateur. Il y a un germe de haine dans tout ce qui sépare de Dieu ; chaque souillure est un obstacle à l'entente. Purifié, le cœur devient humble, aimant, prêt à faire accueil, disposé au sacrifice.

ψυχάς, désigne l'individualité spirituelle (1, 9 ; cf. 1 Tim. 5, 22 σεαυτὸν ἅγιον τήρει ; 1 Jean 3, 3).

ἐν, indique le moyen dont on se sert autant que l'état dans lequel on vit. — ὑπακοή (1, 14), soumission pratique de la volonté, réalisation de ce que Dieu attend de nous, vie changée et désormais fidèle.

ἀληθείας, est-il question de l'obéissance due à la vérité, ou de l'obéissance que la vérité produit dans l'âme croyante ? L'usage permet la 2^e interprétation (Rom. 1, 5 ὑπακοήν πίστεως) et l'analogie d'Eph. 4, 24 avec 1 P. 1, 22 la rend probable (ἐν... ὁσιότητι τῆς ἀληθείας). La 1^{re} est cependant possible (2 Cor. 10, 5 τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ, 2 Thess. 2, 12 πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, Rom. 10, 16 ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ). Le sens reste en somme le même. Après les temps d'ignorance, d'erreur et de péché (1 P. 1, 14), la lumière est venue. Il s'agit d'accepter l'Évangile avec ses exigences, ses promesses, sa divine puissance (1 P. 1, 23-25). Sanctification et vérité sont étroitement unies (Jean 17, 17 ; 2 Thess. 2, 10. 12. 13 ; Hébr. 10, 26). La primitive Église affirme avec toute la force possible le rapport intime qui unit les croyances à la piété.

φιλαδελφία, exprime d'abord, au sens propre, l'affection fraternelle ; c'est le sens classique. Puis, la portée de ce mot s'élargit, et il s'agit de la fraternité spirituelle (2 Macch. 15, 14 où Jérémie priant pour son peuple est appelé φιλάδελφος). Dans le N. T., cette acception est courante, c'est l'amour des enfants de Dieu les uns pour les autres (ἀδελφοί Jean 21, 23 ; ἀδελφότης 1 P. 2, 17 ; cf. 1 Thess. 4, 9 ; Rom. 12, 10 ; Hébr. 13, 1).

εἰς φιλαδελφίαν se rapporte à ἡγνισότες, purifiés pour être capables d'aimer véritablement. L'amour n'allait pas de soi entre gens si divers dont se composait l'église. C'était le grand miracle à recommencer chaque jour : réaliser une Fraternité où toutes les oppo-

sitions vinssent se fondre dans une confiance mutuelle, dans l'intimité de la même foi.

ἀνυπόκριτον (Sap. 5, 18) se trouve surtout dans les écrits chrétiens. Jésus combat l'hypocrisie; les apôtres réclament une franchise parfaite. Il s'agit ici de déraciner les haines secrètes. La recommandation revient ailleurs dans le N. T. (ἀνυπόκριτος caractérisant σοφία Jacq. 3, 17; πίστις 1 Tim. 1, 5; ἀγάπη Rom. 12, 9).

ἀγαπήσατε, impératif. L'Évangile commande dans le domaine du cœur, puisque il fournit les motifs d'agir, et la force qui permet d'obéir. « Aimez-vous », c'est le commandement nouveau (Jean 15, 13) qui traverse comme un fil d'or tout le N. T.

ἐκ καρδίας (régulièrement ἀπό, *Test. des XII Patr., Gad. 6 ἀγαπήσατε οὖν ἀλλήλους ἀπὸ καρδίας*, endroit qui peut être imité de 1 P.). (Hort). — C'est la spontanéité cordiale de l'amour.

ἐκτενῶς. D'après les uns, ce mot exprime l'intensité. Ainsi Luther : *inniglich*; Hort : *earnestly*; Bengel : *impensè*; Steiger : *inbrünstig*. D'après les autres, la continuité : Schott parle de durée, de solidité; Lumby traduit *steadfast*. Faut-il en rapprocher Mat. 24, 12 et Jean 13, 1 « il les aima jusque à la fin » ? Le 1^{er} sens est classique; le second, à la rigueur peut être admis (ἐκτένεια signifiant persévérance).

I, 23. ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος¹.

ayant été régénérés non par une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, par la Parole de Dieu qui vit et qui demeure éternellement.

Hofmann ne voit aucun lien entre ce verset et ce qui précède; il demande quel rapport il y a entre la nouvelle naissance et l'amour fraternel, et il fait commencer ici une période qui se con-

1. *Var.* : Au lieu de ἐκ σποράς φθαρτῆς (BKLP), N AC lisent ἐκ φθοράς φθαρτῆς, faute de copiste. — KLP Vg. (am. tol.) Syrsch ajoutent εἰς τὸν αἰῶνα ἀπρὸς μένοντος, qui est sans addition dans N ABC Vg. (fu. demid. harl.). On prend sur le fait la tendance à ajouter des finales d'un caractère liturgique.

tinue au chapitre suivant, et dont le verbe apparaît plus loin (2, 2). Cette construction est forcée. Le verset 23 est dans un rapport étroit avec ce qui précède. C'est la régénération qui rend possible et la sainteté et l'amour. Enfants de Dieu, nous sommes frères; nous pouvons aimer, ayant la vie nouvelle qui est l'amour même (1 Jean 4, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται).

ἀναγεγεννημένοι, le parfait, indiquant un état stable. « Vous n'êtes pas, dit Luther, ce que vous étiez, vous êtes des hommes nouveaux. Cela ne s'est pas fait par les œuvres. Il a fallu une naissance. Le charpentier ne fait pas l'arbre. Il faut que l'arbre pousse; et rien ne pousse que par une semence. » C'est une nouvelle naissance (1, 3), une nouvelle génération. Dieu, par sa Parole, est l'auteur de cette existence transformée.

σπορά, image empruntée au règne végétal (σπορά et non σπέρμα, comme dans 1 Jean 3, 9), Gerhard, Wiesinger, Schott s'y sont trompés. σπορά signifie semences dans 2 Rois 19, 29; 1 Macch 10, 30; σπορός est employé dans Marc 4, 26; Luc 8, 5. 11; 2 Cor. 9, 10. Le verset suivant oppose la plante fragile, issue d'une graine, à l'œuvre impérissable de la Parole. La bonne semence de l'Évangile tombe dans le cœur comme la semence dans le champ (v. Fulliquet, p. 251); cf. Philon de *praem. et poen.*, 2 τῇν. δ' ἀναγκαιότατην σποράν ἐπισκεπτέον, ἣν ὁ ποιητῆς ἀρετώσῃ χώρᾳ κατέσπειρε, λογικῇ ψυχῇ. ταύτης δ' ὁ πρῶτος σπόρος ἐστὶν ἐλπίς.

Ce n'est pas seulement le début de la vie chrétienne que cette image dépeint; mais toute la suite, qui sort de cette origine, comme de la semence la plante. L'action incessante de Dieu donne l'accroissement (1 Jean 3, 9). — φθαρτῆς... ἀφθάρτου, antithèse familière à l'auteur, qui fait ressortir le prix des choses divines. La semence est incorruptible parce qu'elle est donnée de Dieu. Ce qui est saint peut seul être immortel. — σπορᾶς ἀφθάρτου, simple apposition à λόγου, la parole est identifiée à la semence impérissable (Weiss, Reuss). D'autres (de Wette), remarquant la différence des prépositions ἐκ et διὰ pensent que la semence est le Saint-Esprit qui régénère par (διὰ) la parole. Mais σπορά et λόγος se complètent comme l'image et la chose figurée; la différence des prépositions vient du tour de la phrase; ἐκ convient à σπορᾶς, διὰ à λόγου (von Soden).

ζῶντος καὶ μένοντος se rapportent-ils à λόγου ou à Θεοῦ? Luther entend : la parole vivante et permanente (Gerhard, de Wette); Erasme : la parole du Dieu vivant et qui demeure (Calvin, Bèze, Grotius).

L'imitation probable de Dan. 6, 26 constitue une forte présomption en faveur du 2^e sens. On y lit, d'après les LXX, μένων καὶ ζῶν (comparer, pour la pensée, Jacq. 1, 17). Il reste quelques difficultés. D'après la manière d'écrire de l'épître il devrait plutôt y avoir Θεοῦ ζῶντος, et de même d'après Dan. 6, 26 (Théodotion) (1 P. 1, 3; 2, 4; cf. Rom. 9, 26; 2 Cor. 3, 3; Hébr. 3, 12; cf. 2 Rois, 19, 4 (LXX)); par contre, cf., pour la tournure, Jacq. 1, 5 διδόντος Θεοῦ et Jacq. 5, 11 πολύσπλαγγχός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρμῶν.

La Parole n'est pas le Logos et nous n'avons pas ici, même à l'état rudimentaire, une doctrine rejoignant le prologue de Jean, comme le pense F. Chaponnière (*Notes inédites*), qui rapproche de 1 P. 1, 23 la Parole de Dieu à demi personnifiée, יְהוָה, (cf. Hébr. 1, 3; 4, 12; 11, 3) et qui régénère ayant la vie en elle-même. Ce n'est pas non plus la prédication extérieure : il en sera question plus loin; le Saint-Esprit est uni à la Parole de Dieu dont il est la puissance immanente, et la Parole entendue est le moyen de la régénération (Brückner). Ainsi elle porte en elle-même la vie, et la communique (Reuss) (1 Cor. 4, 5; Jacq. 1, 18).

μένοντος, Bengel : *plenum virtutis et ab omni corruptione immune*. La Parole demeure, et c'est un motif d'impérissable confiance. Elle est permanente parce qu'elle est vivante. Elle ne passera point (Mat. 24, 35; Jean 10, 35).

I, 24. διότι πᾶσα σὰρξ ὡς γόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος γόρτου· ἐξηράνθη ὁ γόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν¹.

1. *Var.* : ως se trouve dans BCKLP Vg. (fu. demid. tol.) Copt. Syrr^a Aeth. Oec., et est omis dans N^c A Mnn. (4. 13. 36) Vg. (harl.) Syrsch^a Theoph. — αὐτῆς dans N^c ABC Mnn. Vg. Syrr^{utr} Copt. Aeth.; αὐτου dans N^c; KLP et

Car toute chair est comme l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur de l'herbe, l'herbe sèche et sa fleur tombe.

διότι (I, 16; 2, 6) introduit la citation. Elle est faite librement d'Es. 40, 6-8, avec peu de divergences : (a) au commencement, ὡς est introduit; (b) à la fin, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν d'Es. 40, 7 est remplacé par κυρίου; (c) enfin, et la cause du changement reste obscure, l'épître remplace ἀνθρώπου par αὐτῆς (Es. 40, 6). Justin cite le même texte (*Dial. C. Tryph.* 50), avec ἄνθος αὐτοῦ. Hort estime que l'auteur de l'épître a pu se servir d'un texte des LXX où ces modifications se trouvaient. Souvent l'A. T. compare la fragilité des choses et des hommes à l'herbe des champs (Ps. 36 (37) 2, et 102 (103) 15, 16). Cette citation fait ressortir l'indestructible permanence de la parole divine. — σάρξ, la nature humaine, faible et mortelle, sans allusion au péché. — χόρτος, l'herbe. — ἄνθος (fleurs dans l'herbe, plutôt que fleur de l'herbe), la fleur, le charme passager. — δόξα, le plus grand éclat; ἰδοὺ, sa grâce, dit le texte hébreu dont Jacques relève (I, 11 ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ). Ce texte d'Esaië devait être une citation courante de la première prédication chrétienne, en face des séductions de la vie païenne.

ἐξηράνθη (יֶבֶשׁ), etc., aoristes, accentuant la fragilité. — Buttmann (p. 201-202) traite de ces aoristes « d'habitude », aoristes « gnomiques ». Ils expriment moins l'habitude que le caractère nécessaire et universel, employés en grec dans les maximes, les peintures idéales (Jacq. I, 4).

ἐξέπεσεν (נָפַל); c'est la plante flétrie (Es. 28, 1) ou la fleur qui tombe.

I, 25. τό δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς¹.

Oec ont ἀνθρώπου. — το ἄνθος sans addition dans NAB Mnn. (2. 5. 13. 26 etc...) Vg. (am. fu.). Syr^{utr} Arm. et suivi de αὐτου dans CKLP Vg. (demid. harl. tol.) Copt. Aeth.

1. Var. : Après κυρίου Syr^{sch} Aeth. ajoute του θεου.

mais la Parole du Seigneur demeure éternellement et c'est cette Parole qui vous a été annoncée par l'Évangile.

κυρίου, Dieu ; le Dieu des promesses et des délivrances. — μένει, מְנִי qui est dans le texte hébreu, est plus énergique.

τοῦτο n'est pas attribut, comme si l'auteur voulait dire : c'est une déclaration de ce genre, une promesse comme celle-ci (De Wette); mais sujet. Et voici le sens : c'est bien la Parole du Seigneur qui nous a été annoncée; cette parole n'est pas autre que celle qui nous a été prêchée dans l'ancienne alliance (Gerhard, Weiss).

τὸ ῥῆμα ne désigne évidemment ni la citation qui vient d'être faite, ni la promesse de délivrance que contient le passage d'Ésaïe; c'est, d'une façon absolue, la Parole même de Dieu; la Parole exprimée (Héb. 6, 5 Θεοῦ ῥῆμα; Philon. *Leg. Alleg.* 3, 61 τὸ μὲν γὰρ στόμα σύμβολον τοῦ λόγου τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ). Peut-être, de lui-même, l'auteur aurait-il employé le terme de λόγος (v. 23); la citation amenait ῥῆμα. Peut-être aussi dit-il avec intention λόγος, là où il s'agit de la puissance créatrice, divine, de la parole, et ῥῆμα quand il pense à la prédication extérieure (Act. 10, 36 τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν... 37 τὸ γινόμενον ῥῆμα).

εὐαγγελισθέν, la Parole vous est parvenue sous la forme de l'Évangile en qui toute Parole de Dieu se concentre, où la Parole est arrivée à sa plénitude de vérité et de vie. Il n'y a qu'une Parole de Dieu dans l'A. T. et le N. T. Les 2 alliances sont une par le contenu spirituel. Elles ont même auteur, même esprit. — L'auteur ne veut pas dire qu'Ésaïe ait eu conscience d'annoncer l'Évangile; mais « la bonne nouvelle du salut » est parvenue aux lecteurs (I, 12). — εἰς ὑμᾶς (I Thess. 2, 9). La prédication est arrivée à eux, leur a été adressée, les a atteints.

I-10. Le sacerdoce universel. L'Église, édifice spirituel, où se réalisent la communion des croyants et le service de Dieu. Ce nouveau développement sort naturellement de ce que l'épître vient de dire de la sainteté et de l'amour. Les régénérés forment un peuple nouveau; ils sont les pierres vivantes d'un temple.

De là viennent de hautes prérogatives et une mission unique. — Hofmann veut que la période commence non ici, mais au v. 23 du chapitre précédent; le v. 1 énumérerait des péchés contre la pureté, non contre l'amour. — Calvin dit d'une façon trop générale : *denique hoc contendit ut novam vitam sequantur novi mores.*

II, 1. ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσιν καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλίαις¹,

Ayant donc renoncé à toute méchanceté et à toute fraude, à l'hypocrisie, à l'envie et à toute médisance,

οὖν, marque le commencement d'un développement qui se déduit du précédent. Régénérés par la parole du Dieu vivant, les fidèles rejettent tout ce qui divise, et forment un tout solidaire.

ἀποθέμενοι, participe précédant le verbe principal dont il énonce la condition préalable. Il s'agit de se dépouiller de certains défauts comme de vêtements qu'on ôte (Rom. 13, 12 ἀποθώμεθα... ἐνδυσώμεθα. ἀπέθεσθε... ἀπεκδυσάμενοι... ἐνδυσάμενοι Col. 3, 5 et suiv.; Jacq. 1, 21 accentue moins l'image et ne parle que de la purification de l'âme).

πᾶς, répété 3 fois devant des substantifs de genre et de nombre différents, accentue la profondeur du renouvellement intérieur. « Nos ennemis les plus redoutables, dit à ce propos Luther, sont dans notre cœur, dans notre chair et notre sang. Ils veillent, dorment et vivent avec nous, comme un méchant hôte que l'on a invité et dont on ne peut se défaire. » — Les péchés énumérés sont des péchés contre l'amour; leur disparition manifeste la régénération intérieure. Aug : *malitia malo delectatur alieno, invidentia bono cruciatur alieno, dolus duplicat cor, adulatio duplicat linguam, detractio vulnerat famam.*

1. Var. : Westcott et Hort, Weiss préférèrent ὑποκρίσιν à ὑποκρίσεις, d'après B Vg. Syr^{tr}. Copt. Arm. Oec. Theoph. Le pluriel mieux appuyé par les Mss. (NACKLP), a contre lui B et les versions. — B a φονους au lieu de φθονους. — au lieu de πᾶσας, N* et Copt. ont πασων (καταλαλιαν).

κακίαν, qui dans le grec classique signifie plutôt l'opposé d'*ἀρετή*, le fait d'être mauvais (v. 2 Macc. 4, 4; Act. 8, 22), veut dire, dans le N. T., méchanceté (associé à *πικρία*, *θυμός* Eph. 4, 31; à *φθόνος*, Tite 3, 3; à *ἐργή*, Jacq. 1, 21), intention de nuire, joie de l'avoir fait. « Toute méchanceté », à cause des formes qu'elle prend et de la profondeur qu'elle peut avoir. Ruse, fausseté, jalousies forment une série, ouverte par le même *πάντα*. Les 2 premiers termes rappellent les fraudes par lesquelles on fait tort, les semblants par lesquels on impose (1, 22 *ἀνυπόκριτος*, pensée constante dans les discours de J.-C.); et le troisième, la jalousie qui cherche à nuire (le pluriel tenant lieu de *πᾶς*). Enfin, à part, les médisances (Rom. 1, 30; 2 Cor. 12, 20; Jacq. 4, 11), fléau des petites églises, obstacle à toute vie commune. — Ces expressions sont fortes. La morale chrétienne primitive, qui suppose une vie intérieure très élevée, une conduite très pure, vise constamment des péchés d'une gravité inattendue. Elle héritait des moralistes juifs qui ne nuancent guère. Elle avait le spectacle du monde ancien et des vices qu'il fallait fuir. Elle procédait par antithèses vigoureuses. Elle n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle tire les conséquences positives de l'œuvre rédemptrice de J.-C.

On rapprochera ce verset (ainsi que 1 P. 3, 21) de Jacq. 1, 21 (*ὅτι ἀποθέμενος πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεύαν κακίας*). Il y a là une rencontre d'expressions très caractéristique. L'originalité est en tout cas du côté de Jacques (cf. Zach. 3, 3 et suiv.).

II, 2. *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη, τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῇτε εἰς σωτηρίαν*¹,

comme des enfants nouvellement nés, désirez avec ardeur le lait spirituel et pur, afin de croître par son moyen, pour le salut,

Voici maintenant les principes de la croissance spirituelle :

ἀρτιγέννητα, mot rare (*νεογνός*). C'est l'allégorie de la régénéra-

1. *Var.* : *καὶ ἄδολον* dans Mnn. (3. 32. 43 etc...) Vg. (am. tol.) Syrtit. — *εἰς σωτηρίαν* est omis par L Occ.

tion (Reuss). Ils sont nés de nouveau (I, 23), donc ils ont en eux-mêmes la vie qui se développe nécessairement; ils sont nés récemment, donc ils ont à grandir. (Bèze : *ne sibi persuadeant esse veteranos.*) Ce langage peut désigner des églises encore très jeunes et sans expérience. On appelait ainsi chez les juifs, les prosélytes qui viennent de naître à la véritable vie. Mais, en réalité, l'auteur dépeint les phases successives de la vie chrétienne, la croissance après la naissance. Ce qui suit, le sacerdoce royal, l'édifice fait de pierres vivantes, ne convient qu'à des chrétiens majeurs. — Ce passage relève moins de Paul que des paroles de Jésus. Paul ne recommande pas les dispositions de l'enfant ignorant et faible. Il oppose la foi de l'enfant à la foi formée, le lait à la viande (I Cor. 3, 2 cf. Hébr. 5, 12); on retrouve au v. 2 l'accent de tendresse de Jésus parlant des *παιδιά* (Mat. 18, 3). *Das sind abermal verblüimte Wort*, dit Luther. — *βρέφει*, nourrissons, désigne chez les juifs les enfants de 2 ou 3 ans au plus (Winer, *Realwörterbuch*, art. *Kinder*). On dit plutôt *νήπιον* au figuré; mais l'image du lait amène un changement des termes habituels. Augustin, *Conf.* 7, 18 *verbum caro factum est ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua per quam creasti omnia. ἐπιποθήσατε* — l'impératif aoriste est plus pressant — désir très vif et qui se renouvelle à la façon d'un instinct vital (Beck), faisant antithèse aux mauvais désirs (*ἐπιθυμίαι*). Dans 2 Cor. 5, 2 le même mot exprime l'aspiration vers le ciel; dans Jacq. 4, 5, de vives tendances.

γάλα, d'après le v. 3, c'est le Seigneur lui-même, dont on goûte la douceur et qui est le principe de toute nourriture de l'âme (Clem. Alex., *Paedag.* 1, 5 et 6). Le lait n'est pas ici l'aliment élémentaire, mais l'aliment complet.

λογικόν n'est employé ni dans les LXX ni dans les apocryphes; il ne se trouve que dans Rom. 12, 1. Il y a le sens de raisonnable, qui était courant (Philon, *De profug.* 13, 1 *τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν*), mais qui ne semble pas convenir ici : il faudrait paraphraser : le lait véritable, celui dont il est juste et raisonnable de faire usage. — Serait-ce une allusion à la Parole qui régénère (Cremer)? C'est le sens luthérien classique : le lait c'est la Parole même. (Calvin : *ipsum sermonem tanquam lac mundum et spirituale*);

Bengel : *lac verbi* ; Weiss (*Lehrbegriff*, p. 87) parlera du lait qui vient du Logos. Mais λογικός ne peut être pris comme équivalent de τοῦ λόγου (cf. Jacq. 1, 21 ἔμψυτον λόγον). Le texte de Jacques est certainement présent à l'esprit de l'auteur, qui néanmoins reste indépendant. — Serait-ce un équivalent de πνευματικός ? Clément d'Alexandrie (*Paedag.* 2, 2, 19) dit ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἶμα σαρκός. Mais le vrai sens est celui d'Érasme : *lac non corporis sed animae* (*Test. des XII Patr.*, Lévi 3 ὁσμήν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμικτον προσφορὰν), et c'est à cela que reviennent de nombreuses interprétations : Luther, *geistlich* ; Grotius, *νοητός* ; Schott, *geistig*.

Des auteurs catholiques y voient l'Eucharistie (Estius, Corn. a L.) ; la Bible de Carrières parle du lait spirituel et tout pur de la Parole de Dieu et de la sainte eucharistie.

ἄδολον, un lait pur, non falsifié (2, 22 ; 2 Cor. 4, 2 ; cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 84) ; ceci désigne moins un enseignement pur de toute altération, que la grâce parfaite et sainte qui assure la croissance spirituelle. Les péchés qui viennent d'être énumérés sont contre la droiture autant que contre l'amour, et aussi contraires que possible à l'enfance du cœur.

αὐξήθητε (Eph. 2, 21 ; 4, 15), au moyen et au passif avec le sens de grandir (Buttmann, p. 54). — εἰς σωτηρίαν (Jacq. 1, 21), le salut accompli dans l'avenir, l'œuvre de Dieu achevée dans l'homme, après les luttes et les épreuves, dans la vie éternelle. — εἰς, le salut n'est pas seulement un but vers lequel on tend, mais une stature à laquelle on s'élève, un état intérieur qui se réalise de jour en jour plus complètement.

II, 3. εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος ¹.

si vous avez goûté combien le Seigneur est bon.

εἰ, tournure paulinienne (Rom. 8, 9 ; 2 Thess. 1, 6 ; cf. Ps. 39, 4), indique non un doute, mais la condition à remplir. Il n'y a de

1. *Var.* : Tischendorf, Westcott et Hort préfèrent εἰ avec N* AB Syrs^{ch} ; εἰπερ dans N^c CKLP (13 εἰσπερ) Copt. Syrp. Vg. (*si tamen*).

croissance qu'en lui. Par là les lecteurs sont invités à s'examiner. (Gerhard : *non est dubitantis sed supponentis quod factum sit.*) Suit une citation libre du Ps. 33 (34), 9 γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστός ὁ κύριος, dont καὶ ἴδετε a été omis, ne cadrant pas avec l'image employée. Le Seigneur, dans le Psaume, c'est Dieu ; ici, c'est J.-C. (1, 4).

ἐγεύσασθε (Luc. 9, 27) continue l'image du lait, Jésus-Christ lui-même étant l'aliment de l'âme. Il s'agit de croire du cœur : c'est l'expérience intime (Héb. 6, 4). « Ceux-là, dit Luther, le goûtent mieux, qui sont dans l'angoisse de la mort ou que la conscience presse. La faim est un bon cuisinier. »

χρηστός, bon, excellent, traduit טוב dans les LXX. Se dit, dans le Psaume, de Dieu qui protège. Ici, comme ailleurs dans le N. T. (Mat. 11, 29 mon joug est doux ; Eph. 2, 7 ; Tite 3, 4), c'est la bonté parfaite du Seigneur, prêt à pardonner, à aider (Luc 6, 35). On remarquera le rôle attribué à l'expérience chrétienne, qui est le grand secret, le suprême argument. La vie est à elle-même son propre témoin ; elle se fortifie par sa vertu, elle s'accroît incessamment. Rien de légal : l'amour implanté dans le cœur transforme tout. Les prédicateurs, remarque Usteri, érigent en loi l'Église, le culte, tout ce qu'on appelle les devoirs religieux : il faudrait en faire sentir la douceur.

II, 4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεοῦ ἐκλεκτόν, ἔντιμον¹,

Approchez-vous de lui : il est la pierre vivante, rejetée par les hommes, mais choisie et précieuse devant Dieu.

L'image change brusquement. Les écrivains juifs ne craignent pas les disparates. C'est maintenant la pierre, le fondement sur lequel les croyants sont placés. Jusqu'au v. 10, cette comparaison sera développée par des citations et des traits qui mettent en lumière leur dignité incomparable. La même image se retrouve

1. Var. : απο au lieu de υπο dans C.

dans Eph. 2, 20. 21 dont ce passage dépend, bien que l'idée diffère. Dans Eph. 2, c'est la solidarité des croyants unis en J.-C., dans 1 P. 2, 4 et suiv., c'est avant tout le sacerdoce universel. — La tradition qui attribue au Seigneur le surnom donné au fils de Jona, et la déclaration solennelle qui fonde l'Église sur la fermeté de sa foi (Mat. 16, 18. 19), se reflète peut-être en cet endroit. Bengel : *haerebat animo Petri cognomen ipsi a Domino datum, hinc varie alludit*. Au reste, rien ne l'indique absolument : dans la prédication apostolique, l'image de la maison tenait beaucoup de place. (Fondations Luc 6, 48; Rom. 15, 20; 1 Cor. 3, 10; 2 Tim. 2, 19; pierres Mat. 16, 19; maison 1 Tim. 3, 15; Hébr. 3, 6; édification 1 Cor. 3, 9; 14, 12-26; 2 Cor. 13, 10; Eph. 4, 12; temple qu'il faut bâtir Act. 7, 49).

προσερχόμενοι (cf. Mat. 11, 28; Jean 14, 6), au présent, indique le rapport permanent des croyants avec J.-C. Ils sont les pierres de l'édifice; lui, est la pierre de l'angle, sur laquelle tout s'appuie. προσέρχασθαι, dans ce sens, (שָׁבַר, בָּרַךְ) s'emploie rarement avec πρός, dans les LXX (1 Sam. 14, 36; Ps. 33 (34), 6). Le N. T. emploie le datif (Mt. 24, 3). — On ne dit pas que les pierres reposent sur la pierre de l'angle (Es. 56, 3 προσκείμενος), mais qu'elles s'en approchent, étant vivantes.

λίθον, J.-C. est appelé ainsi pour l'inébranlable solidité de ses promesses. Dieu s'appelait le rocher d'Israël. Esaïe (28, 16) parle de la pierre d'angle qui sera mise en Sion. Paul voyait en Christ le rocher qui, dans la tradition rabbinique, suit le peuple dans le désert (1 Cor. 10, 4). D'après Ps. 118, 22 et suiv., Jésus est comparé à la pierre, rejetée par ceux qui bâtissent (Mat. 21, 42; Marc 12, 10; Luc 20, 17) et ce texte a joué un grand rôle dans la prédication apostolique (Act. 4, 11). — ζῶντα, incohérence expressive. Le terme de pierre n'est qu'une notation imagée à travers laquelle il faut voir J.-C. Il est vivant, ressuscité, principe de vie pour l'Église; on s'approche de lui pour y participer. — λίθον ζῶντα, sans article, comme une apposition destinée à caractériser et à glorifier J.-C.

μὲν... δέ, antithèse précisée avec soin, et formant parenthèse dans la phrase. — μὲν avec le sens de quoique.

ἀποδοδοκιμασμένον (Ps. 118, 22 λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν; Act. 4, 11 ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς. Mat. 21, 42 λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν). — Le texte est formé par la combinaison du Ps. 118, 22 et d'Es. 28, 16). — On n'a pas su comprendre la valeur de cette pierre, on l'a rejetée (δοκίμα), mise au rebut. — Dans le grec classique, ἀποδοκιμάζειν veut dire : rejeter après examen. Dans le N. T. il ne s'agit que du rejet (Luc 9, 22; Hébr. 12, 17). — Les hommes souvent, par impression première et par un sentiment personnel, rejettent ce qui, par sa valeur profonde, prépare l'avenir (Es. 49, 7; 53, 3; Ps. 21 (22), 7).

ὑπὸ ἀνθρώπων, sans article. Fréquemment le N. T. emploie ainsi une préposition suivie d'un substantif avec une sorte de sens adverbial. Ces termes généraux élèvent le rejet de J.-C. à la hauteur d'un fait universel. C'est l'humanité qui l'a repoussé. La grâce a ouvert les yeux de ceux qui croient aujourd'hui; mais ils participaient auparavant au même péché.

παρὰ Θεῶ, Dieu seul sait la valeur de cette pierre, et seul il la fait connaître (1 Cor. 2, 6-12); Dieu, suprême recours de ceux que le monde méconnaît, et dont le jugement importe seul (Rom. 2, 13). Ce jugement infallible élève ce que les hommes rejettent.

ἐκλεκτόν.. ἐντιμον, deux épithètes empruntées à Es. 28, 16. — ἐκλεκτόν traduit יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, une pierre éprouvée (le traducteur lisait-il יהוה ?) et indique une valeur appréciée, un choix (Es. 54, 12). L'épithète s'applique ailleurs à J.-C. (Luc 9, 35 ἐκλεγμένους; Jean 1, 34 ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ). — ἐντιμον (ἡρῶ), précieux, indique l'estime (ἐν τιμῇ) où l'on tient quelqu'un (Luc 7, 2), le prix que l'on attache à une chose (1 Rois 7, 9-11).

II, 5. καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός, εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ¹.

1. Var. : Tischendorf préfère ἐποικοδομεῖσθε appuyé par N A² C Vg. (*superaedificamini*). Cette leçon (d'après Eph. 2, 20) peut avoir pour but de marquer le rapport entre les pierres et la pierre de l'angle (Hort); Westcott et Hort, Weiss, οἰκοδομεῖσθε avec A² B K L P Or. Oec. Theoph. et les PP. lat. — εἰς

Vous aussi, comme des pierres vivantes, vous formez un édifice, une maison spirituelle, pour être des prêtres saints, pour offrir des victimes spirituelles agréables à Dieu par Jésus-Christ.

καὶ ὑμεῖς, le disciple accompli est comme son maître; que les chrétiens soient ce que Christ est lui-même.

ὥς, en qualité de, manière habituelle au N. T. d'introduire des explications prédicatives (Winer, p. 491).

λίθοι ζῶντες, c'est moins une image que l'expression symbolique de 2 idées : la fermeté et la vie qui caractérisent les chrétiens, personnalités vivantes, posées sur le fondement qui est J.-C., s'appuyant les uns les autres. Ce sont les individualités régénérées, animées de l'esprit de Christ, qui forment son Église (Mat. 16, 19). — Cette comparaison est fréquente chez Paul (1 Cor. 3, 9; 14, 12, 26; Eph. 2, 21; 4, 12; 1 Thess. 5, 11; cf. Act. 9, 31; 20, 32; Jud. 20). Elle reviendra avec insistance chez les Pères apostoliques, mais l'image se complique. Chez Ignace (Eph. 9, 1), la croix est la machine; le Saint-Esprit, le câble qui élève les pierres. Chez Hermas, c'est l'allégorie de la tour bâtie dans l'eau (Vis 3; Sim. 9). Ce serait, dit Batiffol, la plus ancienne notion de l'Église « cohésion des individus et des groupes en une unité, comparable soit à un édifice fait de pierres appareillées, soit à un corps humain vivant; cohésion qui n'est pas une institution contingente mais une création nouvelle de Dieu; cohésion qui a pour condition essentielle l'initiation et la fidélité à un même mystère » (*Rev. Anglo-Rom.*, 1896, juin, p. 592).

οἰκοδομεῖσθε (Es. 54, 14 καὶ ἐν δικαιοσύνῃ οἰκοδομηθήσῃ; Eph. 2, 22 συνοικοδομεῖσθε); le rapport entre les pierres et la pierre de l'angle, marqué ailleurs par ἐπὶ (Eph. 2, 20), l'est ici, par πρὸς ἐν προσερχόμενοι (2, 4). — οἰκοδομεῖσθε pourrait être à l'impératif, comme le pensent Bèze, de Wette, Huther. La teneur générale du pas-

est rejeté par K L P Vg. Syrp (d'après 2, 9 βασιλεῖον ιερατεμα?) — πνευματικὰς omis par N. — τῷ Θεῷ dans N^e K L P (tendance à mettre, par solennité, l'article avant Θεός).

sage (2, 4-10) indique plutôt l'indicatif; de plus, les impératifs, dans l'épître, sont, à moins d'indication particulière (2, 11), à l'aoriste (2, 2). — C'est le sens réfléchi, le moyen et non le passif (προσερχόμενοι 2, 4; Eph. 4, 16 τὸ σῶμα... τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ). — Il s'agit d'une édification progressive, constante (Eph. 2, 21; Col. 2, 19). — L'édification dont il est parlé ici n'a rien de commun avec les émotions vagues et les propos confus. C'est la foi vivante et solide, la ferme discipline par laquelle, à chaque instant, on se tient à sa vraie place, près de son Maître, uni aux autres.

οἶκος πνευματικός. Ce n'est pas (von Soden), une apposition au sujet sous-entendu δ'οικοδομεῖσθε, mais (Usteri) un prédicat complétant le verbe. C'est ce qu'ils deviennent une fois édifiés. — Ce n'est pas seulement une allusion au caractère moral (λογικός), invisible, de l'édifice, par opposition à χειροποίητος (Marc. 14, 58; 1 Cor. 10, 3). πνευματικός indique la nature spirituelle (Eph. 2, 22 κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι, Jean 4, 23. 24). (Weiss : produit par l'esprit). Les Juifs ont un temple de pierres, le peuple chrétien constitue une maison spirituelle (1 Cor. 3, 16. 17; 2 Cor. 6, 16). Dieu habite dans le temple formé par les âmes fidèles. Hofmann conteste ce parallèle avec le temple; οἶκος dit-il, n'est pas ναός; mais le contexte est décisif (1 Cor. 3, 16; Eph. 2, 21). — L'église chrétienne réalise la grande idée du peuple de Dieu, un, quoique ses membres soient épars, et formant, de tous les peuples, une seule maison (Verny, *sur l'unité de l'Eglise, sermons*, 1867, p. 261). — La notion de l'église qui résulte de 1 P. 2, 4-10 et des textes semblables, réduit à bien peu de chose l'analogie des églises primitives et des associations religieuses du monde ancien.

εἰς ἱεράτευμα ἅγιον. Les images sont incohérentes : la maison devient un clergé. Mais l'idée est expressive : les fidèles sont tous prêtres. — Il s'agit d'un clergé, d'un ensemble de prêtres, non d'une prêtrise. Le texte Ex. 19, 6 qui est à la base de celui-ci porte כֹּהֲנִים (ἱερεῖς Apoc. 1, 6). C'est évidemment le sens de 1 P. 1, 9. — C'est le sacerdoce universel des croyants. « Il n'y a de différence, dit Luther, que pour la fonction; on y est appelé par l'Eglise, mais pour Dieu il n'y a pas de différence ».

Les exégètes catholiques cherchent des distinctions. Ils parlent du sens mystique dans lequel il faut prendre ce passage. Ainsi Corn. a L. : *Ecclesia per veros sacerdotes vera et propria offert sacrificia Deo ; per singulos vero fideles offert sacrificia impropria et mystica laudum et precum... Haec tamen non probant laicos esse veros et propriè dictos sacerdotes*. De même Menochius : *mysticè et improprie ut comprehendat etiam laicos qui quodammodo sunt sacerdotes Dei offerentes sacrificia bonorum operum*. Et Drach : « Ce passage ne favorise pas l'erreur des protestants. Saint Pierre parle ici par métaphore, et qu'il ne faut pas prendre à la lettre ».

ἅγιος, saint comme Dieu, digne de lui (I, 15, 16). Ce n'est pas une antithèse à la prêtrise de l'A. T., mais une exhortation à en réaliser l'idée essentielle. Luther : « qui a la prêtrise doit être saint ». Ainsi s'accomplit le programme d'Exode 19, inaccessible à l'Israël selon la chair.

ἀνευέγγαι. Cette forme d'infinitif aoriste en αι, de φέρω, n'est employée qu'ici dans le N. T.; ailleurs, ἐνεγγεῖν. — L'infinitif rattache à ce qui précède l'action du verbe (Winer, p. 374) et précise l'activité de cet ἐρχεσθαι. — L'emploi d'ἀναφέρειν, à propos des sacrifices, vient des LXX (הִקְרִיב, הִנְחִיל); ce mot est employé dans les apocryphes, avec le sens d'offrande. Ces acceptations se retrouvent dans le N. T. (Jacq. 2, 21 le sacrifice d'Isaac ; Hébr. 7, 27 ; 13, 15). On présente (ἀνευέγγαι), Dieu accepte (ἐμπροσθέντως).

πνευματικάς, spirituelles, comme la maison qui les offre. Il n'y a plus qu'une lointaine analogie avec les sacrifices d'Israël. C'est le règne de l'Esprit. — L'allégorie se continue : après le temple, les sacrificateurs, puis les victimes. « Tout revient, dit Luther, à prêcher l'Évangile. Qui prêche, saigne le veau et égorge le vieil Adam. Tout ce que nous avons de lui doit être déposé ; c'est le seul sacrifice agréable à Dieu. » Il s'agit avant tout du don de soi-même (Rom. 12, 1) qui se manifeste dans le service des autres et de Dieu, dans tous les renoncements, et toutes les vertus chrétiennes (Rom. 15, 16 ; Phil, 2, 17 ; 1, 18 ; Jacq. 1, 27). Ainsi Lefèvre d'Étaples : *ut offerant spirituales hostias, se ipsos, ut Christus se ipsum obtulit* ; et Amyraut : « Votre vocation à J.-C. vous a

conféré à tous un saint et spirituel sacerdoce, en vertu duquel vous avez le droit de présenter à Dieu des victimes non charnelles comme autrefois, mais spirituelles, et qui consistent dans la sanctification de vos personnes. » Bède l'entendait moins purement : *spirituales hostias opera nostra, eleemosynas et preces*; et après lui les auteurs catholiques donnent à ce texte un sens plus légal et extérieur. — Paul appelle immolation, *θυσία*, toute consécration procédant de la foi. Les offrandes sont les sacrificateurs eux-mêmes se consacrant à Dieu. Hort remarque que les deux épîtres (Romains et Éphésiens) que celle de Pierre imite, insistent sur ces sacrifices spirituels : Eph. 4, 17 à 24, et 5, 1 à 2, parle, d'abord des vertus envers le prochain (1 P, 2, 1), puis de l'offrande de nous-mêmes (*προσφορὰν καὶ θυσίαν*; Phil. 2, 17 *θυσίαν καὶ λειτουργίαν*; 4, 18 *θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον*; Rom. 12, 1 et suiv. est le texte essentiel.

εὐπροσδέκτους, agréables parce que spirituels, et non : spirituels et agréables. Ce mot ne se rencontre pas souvent dans les LXX et les apocryphes; mais c'était un mot de la langue religieuse grecque (Aristophane, *la Paix*, 1054, εὐπρόσδεκτος ἢ θυσία). Paul l'emploie constamment (Rom. 15, 16. Cf. Rom. 12, 1 *εὐάρεστον* et Eph. 5, 2 *ὁσμὴν εὐωδίας*).

διὰ 'Ι. Χ., ne se rapporte ni exclusivement à *εὐπροσδέκτους* (Luther, Bengel), ni d'une façon générale à ce qui précède; mais aux sacrifices que l'on offre (De Wette) et qui tirent leur valeur du sacrifice de J.-C. (Héb. 13, 15 δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν; et, pour les actions de grâces Rom. 1, 8; Col. 3, 17). Il est le médiateur (1 Cor. 3, 23); son sacrifice fonde la nouvelle alliance, et rend à l'homme l'accès vers Dieu, la communion du Père. Les sacrifices accomplis sont agréables à Dieu dans la mesure où ils rappellent l'esprit même dans lequel J.-C. s'est donné. Ils doivent être comme les fruits de l'arbre mystique de la croix.

II, 6. διότι περιέχει ἐν γραφῇ· Ἴδου τίθημι ἐν Σιών λίθον ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυθῇ¹.

1. *Var.* : N A B ont ἐν γραφῇ, et K L P ἐν τῇ γραφῇ, corrections explicatives.

C'est pourquoi il est écrit : Voici je mets en Sion une pierre d'angle, choisie et précieuse, et celui qui croit en elle ne sera pas confus.

διότι (I, 16), c'est pourquoi; explique et fonde ce qui précède; 2, 4 a déjà fait allusion au texte qui suit, dont il contient une partie.

περιέχει, impersonnel (= *continetur*, περιέχεται, Buttman, *Stud. u. K.*, 1858, p. 509; Blass, p. 178; Hort, *ad. loc.*); ἔχει peut être impersonnel, intransitif; et de même ses composés (ἀπέχει Marc 14, 41); περιέχω, contenir, est employé de la même façon. Josèphe (*Ant.* 11, 4, 7), parlant d'une lettre, dira : καθὼς ἐν αὐτῇ περιέχει. Le *Test. des XII Patr. Levi*, 10 καθὼς περιέχει βίβλος Ἐνώχ. Origène de même, περιέχει ἐν τοῖς ἑμπροσθεν (In Gen. 6, 9). Un passage de l'Écriture se dira περιουχί (Act. 8, 32; cf. 2 Macch. 9, 18; 11, 22 περιεχούσας οὕτως). D'après Hort, περιέχει ἐν γραφῇ serait simplement synonyme de « il est écrit » (Jean 2, 17 γεγραμμένον ἔστιν; cf. Sir. 39, 32, où ἐν γραφῇ désigne le fait même d'écrire). Le N. T., en effet ne parle guère de l'Écriture, au singulier, sans article. Il le fait pourtant, à 2 reprises (2 Tim. 3, 16 et 2 P. 1, 20), et il est très difficile que γραφῇ, précédant immédiatement une citation importante, ne désigne pas l'Écriture. — L'autorité d'une citation était souveraine.

Ἰδοὺ etc..., citation empruntée à Es. 28, 16, d'après les LXX mais avec des divergences notables d'expression : Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σειῶν λίθον πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνηθῇ. L'épître écrit ἰδοὺ au lieu de ἰδοὺ ἐγὼ, et τίθημι ἐν Σ. au lieu de ἐμβάλλω; elle déplace εἰς τὰ θεμέλια et y ajoute αὐτῆς, elle supprime πολυτελεῖ et ἐπ' αὐτῷ.

Rom. 9, 33 fait allusion au même passage d'Ésaïe, mais en en gardant seulement le début et la fin : ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον...

— ἐκλεκτον, après ἀκρογωνιαῖον dans $\aleph$ A K L P, correction tout indiquée, et avant ἀκρ. dans BC. — ἐπ' αὐτῷ supprimé par B d'après les LXX; ἐπ' αὐτον dans $\aleph$.

καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνοθήσεται, et dans l'intervalle Paul intercale quelques mots empruntés à Es. 8, 14. Ésaïe dit : ὡς λίθου προσκόμματα συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι. Rom. 9, 33 porte, après λίθον, προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, et ces mots vont se retrouver avec un léger changement (le nominatif au lieu de l'accusatif).

Von Soden suppose que Rom. 9 et 1 P. 2 procèdent d'un texte des LXX autre que celui que nous possédons; ce qui ressort de l'examen est beaucoup plutôt la liberté avec laquelle Paul cite l'Écriture, mêlant deux versets différents, parlant en langage biblique, plutôt qu'il ne cite. — Au reste la dépendance de 1 P. 2, 6 et 8 par rapport à Rom. 9, 33 est évidente.

Es. 28, 16, parle de la sécurité que présente la Sion idéale, résidence de l'Éternel, roche éprouvée. Cette roche peut être le royaume de David ou le roi lui-même. Paul y trouve une prophétie du Messie, pierre angulaire de la théocratie nouvelle; et l'épître, de même, y voit une consécration anticipée de l'œuvre de J.-C.

ἰθὺμι, faible équivalent de ἴϛϛ, peut être une réminiscence d'endroits tels que Es. 46, 13, δέξωκα (ἱϛϛ) ἐν Σειῶν. — ἐν, pour, autant que en; l'Église, véritable Israël, étendra cette promesse au monde. — ἀκρογωνιαῖον, (ἡϛϛ) ne se retrouve ailleurs que dans la littérature chrétienne (Job. 38, 6 a γωνιαῖος). C'est probablement un adjectif se rapportant à λίθον; ce pourrait être un neutre « une pierre d'angle » (Ps. 143 (144) 12, Aquila). — πιστεύων, sans complément dans le texte ancien des LXX, désigne l'état de foi, de confiance dans les voies de Dieu.

οὐ μὴ κατασχυνοθή. Le texte hébreu porte יִחַי יְהוָה, n'aura point hâte de fuir; les LXX ont lu יְבוֹשׁ יְהוָה, ne sera pas confus, exprimant la confusion qui résulte des entreprises ruinées. Toute vie doit être fondée sur la pierre de l'angle; appuyés sur elle, que pourrait-on craindre? Il y a là tout ensemble une promesse et une exhortation.

ἐπ' αὐτῷ (variante des LXX dans $\aleph$ AQ); ἐπεί, avec le datif de la personne, appartient plutôt à l'A. T., et indique moins l'objet de la foi que le fondement de la confiance (Calvin : *credens non vacillabit*).

II, 7. ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ, λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου¹,

Vous donc qui croyez, vous en aurez de l'honneur; mais pour les incrédules, la pierre que ceux qui bâtissaient ont rejetée est devenue la pierre même de l'angle, une pierre d'achoppement, un rocher de scandale;

οὖν rattache étroitement le v. 7 à la fin du v. 6.

ὑμῖν désigne constamment les chrétiens (I, 4. 10. 12. 13. 20). Le sens n'est pas « à vos yeux ». C'est le sens d'Érasme qui rapproche τιμή de ἐντιμον et qui y voit la pierre rejetée par les juifs, acceptée par les chrétiens. Hort traduit : par rapport à vous (*in reference to you*); τιμή aurait également le sens de prix (*preciousness*), et le tout voudrait dire : « c'est pour vous que cette pierre est d'un grand prix devant Dieu. » Ainsi Calvin : *Christus coram Deo electus est, lapis ergo fidelibus talis est*; Luther : la pierre, c'est Christ même d'où procède tout honneur; Calov : l'honneur donné par Dieu qui a posé la pierre.

On traduit plus généralement τιμή par honneur, et on y voit une antithèse à καταισχυνθῆ (2, 6), ὑμῖν signifiant « pour vous » (*dat. commodi*). Le salut est un état glorieux où les élus seront élevés. Par la foi, ils y sont déjà; au reste, si τιμή n'est pas un synonyme de ἐντιμον, c'est bien le prix de cette pierre qui fait honneur.

τοῖς, en qualité de. — πιστεύουσιν (οἱ πιστεύσαντες Héb. 4, 3; I Jean 5, 13). C'est la foi qui unit à la pierre de l'angle, et forme l'édifice. (Remarque de Winer sur la leçon λίθον, p. 537 : *oratio variata*, 2 membres de phrase se suivant avec une construction

1. Var. : ἀπιστοῦσιν avec N BC, ἀπειθοῦσιν avec A KLP, par imitation du v. 8. — λίθος avec N^c ABC* Oec. préféré par Westcott et Hort, Weiss. λίθον avec N* C² KLP (Tischendorf). — λίθος est une leçon mieux appuyée, plus difficile, s'éloignant de Ps. 118, 22 et de Mat. 21, 42.

différente). Lorsque un texte de l'A. T. apparaît dans une phrase du N. T., il en rompt très souvent la suite.

ἀπιστοῦσιν, sans article; ils ne forment pas un corps, comme les fidèles, mais une masse indistincte. — Incrédules, avec une nuance d'impiété et de malhonnêteté, dit la *Clavis* de Grimm; mieux vaut s'en tenir au sens de simple incrédulité. C'est le fait de celui qui n'a point de πίστις. Le N. T. emploie ce mot en l'opposant à un autre qui exprime la foi (πιστεύω Marc 16, 16; πείθομαι Act. 28, 24; πίστις Rom. 3, 3; πιστός 2 Tim. 2, 11). Cf. avec le sens classique de méfiance, Sap. 1, 2; 10, 7. La phrase qui suit se compose de 2 parties distinctes, empruntées à 2 endroits. D'abord, textuellement au Ps. 118, 22, cité dans Mat. 21, 42; puis textuellement aussi à Rom. 9, 33 qui imite plutôt qu'il ne cite Es. 8, 14.

Les commentateurs ont trouvé une difficulté dans le fait que la pierre est appelée à la fois, dans ce court passage, à propos des incrédules, pierre d'angle (acception favorable) et pierre d'achoppement. C'est ce que von Soden explique en remarquant que la pierre présente un angle auquel on se heurte (Luc 20, 17). Hofmann construit la phrase de façon à lui faire dire que la pierre est devenue pierre d'angle pour les croyants, pierre de scandale pour les autres. Usteri dit que c'est un acte de Dieu qui a fait de la pierre une pierre d'angle, et le rejet des hommes qui en a fait une cause de chute. — Il ne faut pas chercher ici des images suivies. Sous ces métaphores on reconnaît J.-C. que l'auteur glorifie, sans faire attention à l'embarras qui se produit dans les comparaisons. L'un des termes marque la grandeur de J.-C., et l'autre le scandale que le cœur incrédule trouve dans l'Évangile. — C'est d'ailleurs ce qui est dit de Dieu même dans Es. 8, 14 « il sera un sanctuaire, mais aussi une pierre d'achoppement ». Il n'est pas besoin de penser à la pierre de Dan. 2, 34. 35. 44.

Le datif ἀπιστοῦσιν suppose, si l'on veut, ἐγενήθη sous-entendu, ou mieux, est simplement un datif de relation (Mat. 13, 14). (Hort). Le Psaume 118 est de date tardive. Fait-il allusion à quelque incident de la reconstruction du second temple (Plumptre, *Bibl. stud.*, p. 275 et suiv.; Hort)? Les combats dont le Psaume parle forcent à descendre plus bas, au temps de l'indépendance (Reuss,

les *Psaumes*, p. 349); la pierre est ici « le peuple juif, rejeté et méprisé par ses dominateurs, les constructeurs de l'édifice d'une grande monarchie; mais qui, par une victoire éclatante remportée à l'aide de Jéhova, se pose comme la pierre angulaire de l'édifice du royaume de Dieu » (Reuss). — Outre 1 P. 2, 7 le N. T. cite 2 fois ce texte en l'appliquant à J.-C.; le Seigneur en fait usage, après la parabole des vigneron infidèles (Mat. 21, 42; Marc 12, 10; Luc 20, 17), et Pierre le développe après la guérison du paralytique (Act. 4, 8-11). Jésus, véritable roi d'Israël, est cette pierre, rejetée et précieuse.

ἀπεδοκίμασαν indique ici le rejet après examen. On a vu J.-C. à l'œuvre, et on l'a rejeté (Luc 9, 22; 17, 25). — οἰκοδομοῦντες, les chefs du peuple, et les païens qui ne trouvent aucune place à faire à J.-C. dans leurs institutions.

οἷτος, souvent employé de la sorte dans le N. T., quand le prédicat qui précède se compose de plusieurs mots, et qu'on tient à préciser (Winer, p. 151). — κεφαλὴν ne fait pas allusion à Zach. 4, 7; simple désignation poétique de la pierre de l'angle (Hort). (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Col. 1, 18; 2, 10).

λίθος σκανδάλου, tiré de Es. 8, 14, d'après le texte de Paul (Rom. 9, 33), qui traduit directement l'original affaibli par les LXX. — προσκόμματος, c'est la pierre tombée au milieu du chemin et contre laquelle on butte (ἡρῆ, Jér. 13, 16). — πέτρα σκανδάλου, c'est le rocher qui affleure et qui fait trébucher et tomber (ἡρῆ). — De même, chez Paul, le Christ crucifié, salut des croyants, est, à d'autres, en scandale (1 Cor. 1, 23; Gal. 5, 11).

II, 8. οἱ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν¹.

ils se heurtent à la Parole, n'ayant pas voulu croire, et c'est à cela qu'ils ont été destinés.

1. Var : ἀπειθοῦντες avec NACKLP; ἀπιστοῦντες avec B, témoignage isolé, probablement faute de copiste, inspirée par le v. 7. — ἐτεθησαν, remplacé chez Oec. et Theoph. par une glose explicative, destinée à atténuer : εἰς ἣν παρεσκευασαν αὐτοὺς ταῦτα καὶ ἐτέθησαν.

οὗ se rattache à ἀπιστοῦσιν dont il n'est séparé que par la citation. προσκόπτουσιν et ἀπειθοῦντες ont pour complément commun τῷ λόγῳ (se heurter à la Parole, n'y ayant point cru). Certains commentateurs rattachent τῷ λόγῳ à ἀπειθοῦντες : on ne se heurte pas à la Parole, disent-ils, on lui désobéit. Cameron propose même de mettre une virgule après προσκόπτουσιν. Il est vrai que dans les écrits bibliques προσκόπτειν est employé d'une façon absolue (Jean 11, 9; Rom. 14, 21); mais plus souvent il est suivi de πρός (Mat. 4, 6) ou du datif (Rom. 9, 32); et ici le mouvement de la phrase est en faveur de la liaison. D'ailleurs, l'idée qu'on se heurte à la Parole est toute simple. Elle est appelée une occasion de scandale; dans Es. 28, 13 (texte hébreu) c'est la Parole de Jéhovah; dans le N. T., c'est tantôt la Parole (Mat. 13, 21), tantôt la Parole de J.-C. (Mat. 15, 12), dont on se scandalise (Jean 6, 60 et suiv.). Dans Act. 13, 44 à 49, c'est la largeur même du message évangélique qui est pour les juifs d'Antioche l'obstacle qui fait tomber.

ἀπειθοῦντες explique dans quel sens il peut être dit qu'on se heurte à la Parole : c'est en ne croyant point. Ici encore, à travers les métaphores, il faut aller à l'idée. Le verbe exprime un acte matériel, le complément est d'ordre spirituel; mais à travers la parole on discerne la pierre, et à travers toutes deux, J.-C. — ἀπειθέω, qui traduit dans les LXX, כָּרַח, מָאָס rejeter, כָּרַח se révolter, indique, avant tout, l'état d'une âme en révolte contre Dieu. C'est le peuple rebelle et contredisant dont parle Esaïe (ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα Es. 65, 1; cité dans Rom. 10, 21; v. par contre ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ 2 Thess. 1, 8). — Ceux qui n'obéissent pas à la Parole sont, d'après le texte de l'A. T., et d'après l'usage qui en est fait ailleurs dans le N. T., les juifs incrédules, à qui les païens succèdent. L'épître, sans allusion aux juifs ni aux païens, vise le monde incrédule et lui applique, dans leur sens général, les formules qui ont cours (Hofmann).

καὶ, avec le sens de car (Winer, p. 408). — εἰς ὃ ἐτέθησαν (cf. pour cet emploi de τίθημι Act. 13, 47; Jean 15, 16; et avec εἰς Es. 49, 6; 1 Thess. 5, 9; 1 Tim. 1, 12). Cette affirmation, jetée en passant, fait allusion à un point de vue universellement accepté, qui est exactement celui de Rom. 9-11. Il ne s'agit pas d'un jugement

rendu après coup ; une volonté souveraine, d'avance, prépare certains individus en vue d'une fin (Rom. 9, 17 Pharaon ; 9, 22 les vaisseaux de colère disposés en vue de la perdition). Cf. le livre de Hénoc, où, sur les tables du ciel, est écrite d'avance l'histoire des plus lointaines générations (81, 1. 2 ; 93, 1-3), aussi bien des iniquités à venir (106, 19) que des bénédictions réservées aux justes (103, 2.3) : « je connais le mystère, et je l'ai lu dans les Tables du ciel » (Charles, *The Book of Enoch*, p. 132 et passim). On a cherché à tourner cette déclaration rigoureuse et à restreindre cette affirmation si énergique de l'absolue souveraineté divine. Ainsi on a fait porter εἰς ὃ seulement sur προσκείμετοις et non sur ἀπειθοῦντες (Weiss) ; on a remarqué qu'il n'y a ici qu'une courte incidente (Usteri). Il ne s'agit, dit Lumby, que d'un châtiment mérité, « personne n'est préparé en vue de la désobéissance » ; Bengel : *hoc poni sequitur infidelitatem* ; et Schott a cru pouvoir dire : « ils ont été mis dans un état intérieur qui atteigne nécessairement un certain résultat. » Fronmüller veut que τῶν αἰώνων désigne non les desseins éternels de Dieu mais des actes dans le temps. Von Soden se réfugie dans le doute et ne voit pas si c'est une volonté absolue de Dieu, ou conditionnelle et liée à l'incrédulité. Les auteurs catholiques y voient une simple permission de Dieu (Estius). Corn. a L. interprète même : destinés à croire.

Par contre, les calvinistes y ont vu, à des degrés divers, le décret de prédestination. Calvin y incline (*peraeque quadrare potest*). Bèze l'affirme (*Nūm a se ipsis... ? ab eo videlicet qui de hac re ipse loquens*). Amyraut enveloppe de réticences une opinion analogue : « la sage et la juste dispensation de sa volonté, qui les a de toute éternité, par manière de dire, préordonnés à cette désobéissance... encore que sa prédestination n'opère rien en eux à cet égard, et qu'elle consiste toute à les abandonner à eux-mêmes... il semble en quelque façon que ce soit en suite de la préordination qu'ils se rebellent. » Jacques Cappel dira : *improbos destinavit Deus ad poenam, non ad culpam*.

Il faut reconnaître que l'épître de Pierre est pleine de la souveraineté divine, et dominée par la pensée de Paul. Pour des esprits chez qui le déterminisme juif s'alliait à l'ardente reconnaissance

des chrétiens, la double prédestination semblait naturelle : ils adoraient le redoutable mystère.

II, 9. ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλῆιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.

Vous êtes la race élue, la sacrificature royale, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous proclamiez les louanges de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière.

ὑμεῖς δέ, début analogue à celui du v. 7, faisant antithèse à ceux qui n'ont pas voulu croire. Ils ont perdu la dignité de peuple de Dieu ; « c'est vous maintenant qui... » On remarquera l'énumération qui suit, sans particules de liaison (Winer, p. 484), sans articles ; mais sans rien de vague. L'auteur énonce les caractères qui passent d'Israël aux chrétiens sortis du paganisme. Il se sert des paroles les plus solennelles de l'A. T., celles qui constituaient la charte divine du judaïsme, et par lesquelles Dieu sur le Sinäi avait conclu l'alliance avec les fils d'Israël (Batiffol). Ce sont divers passages de l'A. T. d'après les LXX. Ex. 19, 5 et suiv. fournit βασιλῆιον ἱεράτευμα et ἔθνος ἅγιον, termes appliqués au peuple d'Israël, consacré à Dieu ; Es. 43, 20 et suiv. donne γένος.. ἐκλεκτόν, λαόν.. ὃν περιποιήσάμην τὰς ἀρετὰς μου διηγεῖσθαι (Eph. 1, 14). Pour la fin (σκότους... φῶς), v. plus bas, même verset. Dans l'ensemble, il peut y avoir une réminiscence de 2 Macch. 2, 17 (ἀποδόους... τὸ βασιλῆιον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν).

Ces textes de l'A. T. contiennent une préformation du principe chrétien du sacerdoce universel (Holtzmann, *N. T. Theol.* I, p. 31).

γένος (Act. 17, 28. 29 et Act. 7, 19 ; 13, 26) indique l'origine commune, la race ; chaque membre du peuple élu est enfant de Dieu, frère de ses frères.

ἐκλεκτόν. Usteri y voit le choix historique, puisqu'il s'agit d'un

peuple nouveau qui vient d'être recruté d'entre les païens; mais l'acte historique suppose le décret éternel. — ἐκλεκτόν rappelle le libre choix de Dieu, la mission qui en résulte.

βασιλειον ἱεράτευμα. Dans Ex. 19, 6 où ces mots se trouvent, les LXX semblent prendre βασιλειον comme substantif (cf. LXX 1 Rois 14, 8; Dan.⁹ 7, 22 lisant $\eta\lambda\eta\eta\eta$ au lieu de $\eta\lambda\eta\eta$). De fait, l'Apocalypse dira βασιλείαν, ἱερεῖς (1, 6; 5, 10; cf. 2 Macch. 2, 17). En ce cas βασιλειον signifierait une société de rois (cf. πρεσβυτέριον) comme ἱεράτευμα une société, une communauté de prêtres; mais cette acception est inusitée, et dans notre texte βασιλειον est adjectif; autrement il y aurait καί entre les deux mots (Vulgate, *regale sacerdotium*). Dans l'Exode il s'agit d'une théocratie dont les membres sont des prêtres (Usteri). Prêtres de Dieu, les fidèles de la nouvelle alliance le sont à l'égard du monde (cf. Philon., *de Abrah.* 19 ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν) (Hort). Ils sont consacrés, en effet, au service de Dieu et des hommes, en écartant, cela va sans dire, toute idée de médiation. — βασιλειον ne veut pas dire que les chrétiens soient eux-mêmes des rois (comme dans Apoc. 1, 6. Cf. pour l'association des idées de prêtrise et de royauté Dan. 7, 18, 22. 27), mais qu'ils appartiennent au souverain roi et participent à sa gloire. Clem. Alex. (*Adumbrat.*): *Regale autem dixit quoniam ad regnum vocati sumus, et sumus Christi*. Les Réformés traduisaient généralement par « rois et sacrificateurs » (Calvin : *ut sitis et regni socii et sacerdotii participes*; Cameron : *reges quia omnia subiecit, etiam vitam, etiam mortem pedibus populi sui.*) Luther expliquait de la même façon : « Roi est un titre spirituel, seigneur de toutes choses, de la mort, du péché, de l'enfer; » et récemment, Bonnet : « Christ sacrificateur et roi devient un avec ses rachetés, et leur communique tout ce qu'il est. »

ἔθνος, une nation (יָגוּ), s'applique rarement à Israël; ailleurs il y a λαὸς ἅγιος (Dan. 12, 7); ἔθνη au pluriel désigne les nations, les Gentils (Ps. 106, 5); sauf 1 P. 2, 9, ni les épîtres ni l'Apocalypse n'en font usage pour désigner le peuple juif. Luc, Jean et les Actes ne s'en servent qu'indirectement (Luc 7, 5; Jean 11, 48; Act. 10, 22) (Hort). ἔθνος fait penser aux traits distinctifs d'un peuple, à

ses caractères ethniques. — ἅγιον indique la consécration au Dieu saint. La sainteté est, au milieu du monde pécheur, ce qui caractérise de la façon la plus particulière, la plus frappante, les disciples de J.-C. (1, 2).

λαός (ⲙⲥ) désigne couramment le peuple juif, le peuple de Dieu; dans le N. T., ὁ λαός, avec le même sens.

λαός εἰς περιποίησιν (Corn. a L. : *id est acquisitus*). ⲙⲓⲛⲓⲛⲓⲛ (Ex. 19, 5) que les LXX traduisent par περιποίησις, signifie possession personnelle. Ailleurs (Deut. 7, 6) ce mot est précédé de ⲙⲥ, et les LXX traduisent λαός περιούσιος (Tite, 2, 14). Ailleurs ils disent ὁ περιπεποίημαι (1 Chron. 29, 3), εἰς περιποίησιν (Mal. 3, 17), ὃν περιποίησάμην (Es. 43, 20 et suiv. Cf. Act. 20, 28). Dans 1 Thess. 5, 9 περιποίησις signifie acquisition, et ici c'est le peuple que Dieu s'est acquis, pour le posséder (cf. pour l'usage de εἰς, Gen. 27, 8 εἰς κατέσχεν, 1 Rois 8, 53 εἰς κληρονομίαν) (cf. LXX Ex. 19, 6; Es. 43, 21; Mal. 3, 17). εἰς n'indique pas le futur (Schott : un peuple qui sera acquis dans l'avenir; von Soden, de même). Batiffol traduit trop largement « un peuple d'élite » (*l. c.*, p. 592).

ὅπως se rattache à tout ce qui précède et marque le but même de ces qualités.

ἀρετής, louanges (Hatch, *Essay in Bibl. Greek*, p. 40; Hort, *ad loc.*; Leopold Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, I, p. 295-301); dans les LXX ἀρετή traduit 2 fois תִּהְיֶה, gloire (Hab. 3, 3; Zach. 6, 13), et 4 fois הָלַל (Es. 42, 8-12; 43, 21; 63, 7; cf. Esth. 4, 17 ἀνοῖξαι στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὴς ματαίω) (addition apocryphe), et le terme d'ἀρεταλογία (bonne leçon de Sir. 36, 19; Ps. 30(29), 5 pour הָלַל dans Symmaque) et ἀρεταλόγος (Ausone *Ep.* 13). Schmidt faisant l'histoire du mot ἀρετή, part du sens primitif, (avantage quelconque attirant une estime particulière), et montre comment ce mot garde longtemps la double acception de qualité éminente et de prestige. Hort voit dans notre passage une survivance de cette acception. — Le sens de vertu est conservé par Sap. 4, 1; 5, 13; 8, 7; mais notre texte s'inspire d'Es. 42, 12 où il s'agit de louer Dieu, et cette pensée revient constamment dans le chapitre (2, 9. 12. 15). — Luther y voit l'œuvre même du salut : *Das Wunderwerk das Gott euch gethan hat*, et von Soden les vertus

divines que Dieu communique à ceux qu'il régénère par sa parole.

ἐξῆγγεῖλητε, message qui sort spontanément du cœur et qui devient public (Act. 26, 23). La bouche le répète, la vie en rend témoignage.

καλέσμενος désigne Dieu, auteur de tout appel.

σκότους... φῶς. L'antithèse si fréquente dans le N. T. entre la lumière et les ténèbres s'applique ici à la vie antérieure soudain éclairée et transformée par l'Évangile (Eph. 5, 8-14; Col. 1, 12 et suiv.). Cf. Es. 9, 2 (1), véritable origine de ce passage (ce serait Es. 50, 10 d'après von Soden); Mat. 6, 23; Luc 11, 35; Jean 1, 5; Act. 26, 18; Rom. 2, 19; 2 Cor. 4, 6; Hébr. 6, 4; 1 Tim. 6, 16 (φωτισθέντες); 1 Jean 1, 5. Partout la notion fondamentale est la même, le rayonnement des perfections et des grâces divines. — Les ténèbres indiquent que les lecteurs, jadis, étaient païens. — αὐτοῦ avec φῶς (Jacq. 1, 17; 1 Tim. 6, 16). θρυμασσόν, lumière éclatante et pure, merveilleuse comme l'œuvre de Christ, qui est le grand miracle (Mat. 21, 42). La lumière permet de voir et de comprendre l'œuvre de Dieu (Clem. Rom. 36).

II, 10. οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαός Θεοῦ, οἱ οὐκ ἡλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

Autrefois vous n'étiez pas le peuple de Dieu; maintenant vous êtes son peuple; vous n'aviez pas obtenu miséricorde; maintenant vous avez obtenu miséricorde.

C'est le mot d'Osée 2, 25 (23). (Cf. Os. 1, 6 à 9) sur le peuple qui est rentré en grâce. Ici, ce mot peut s'appliquer aux convertis. Ce qu'ils sont, ils le doivent à la miséricorde de Dieu (ἐλεηθέντες); mais le texte ne distingue pas, et cette large fin de développement enferme Juifs et païens convertis, dans la même grâce. Brückner écarte l'idée d'une citation de Rom. 9, 25; il remarque que les termes diffèrent notablement. Le texte d'Osée paraît avoir été classique et diversement reproduit. Pourtant l'imitation de Paul reste très probable. Rom. 9, 25-26 contient les mêmes expressions essentielles, et désigne les païens admis dans l'Église.

οὐ λαός. Sur l'hébraïsme employant οὐ (אֵין) avec un substantif, pour exprimer une idée contraire à celle de ce substantif, voir Winer, p. 444 et Buttmann, p. 353. Les noms ainsi formés ne se présentent que dans les citations. — Θεοῦ se sous-entend après λαός. — Sans article, ils sont *un* peuple plutôt que *le* peuple de Dieu. — On peut citer comme parallèle Apoc. 21, 3. καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται.

ἡγεγμένοι (Os. 1, 6. 8; 2, 1) a le sens du plus-que-parfait. Suit un participe aoriste. Le premier exprime un état, le second un fait (Winer, p. 322), la conversion; l'antithèse accentue l'extraordinaire et la profondeur du changement.

2, 11 à 3, 12, devoirs d'état. «... A la préoccupation de maintenir dans sa pureté l'idéal moral du cercle apostolique, nous devons les nombreuses prescriptions de Pierre touchant la communauté, le mariage, l'état, la position sociale ». (Fulliquet, *La pensée religieuse*, p. 258.)

Le caractère idéal du peuple chrétien, et les principes permanents de la vie nouvelle étant posés, voici les exhortations pratiques qui en sont la conséquence. C'est une sorte de table des commandements chrétiens (Eph. 5, 22 à 6, 9; Col. 3, 18 à 4, 1).

11-12. Ces deux versets servent d'introduction en énonçant quelques idées essentielles à l'épître : les chrétiens sont des voyageurs; et, l'on doit vivre dans la pureté et de façon que les hommes rendent grâces à Dieu.

II, 11. ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς¹,

Bien aimés, je vous exhorte, comme des étrangers et des voyageurs, à vous garder des convoitises de la chair qui font la guerre à l'âme.

1. *Var.* : ἀπεχεσθαι est appuyé par $\aleph$ B K Vg. Hofmann préfère ἀπεχεσθε appuyé par A C L P Syr^{tr} Copt. Aeth.; mais cette leçon, moins bien établie, n'est pas de la langue de l'épître. — ὑμᾶς est ajouté par Vg. et les PP. lat. après ἀπεχεσθαι ou après παρακαλῶ.

Ἀγαπητοί s'adresse au cœur pour attirer l'attention sur l'importance de ce qui va suivre. — Le terme d'ἀγάπη n'est pas, comme on l'a dit, un mot du langage religieux (*Vox merè ecclesiastica et biblica*, dit la *Clavis* de Grimm), mais un mot de la langue courante du temps (Deissmann, *Bibl. Studien*, p. 80) auquel le Christianisme a donné une portée nouvelle. Dans l'A. T. (LXX) ἀγαπᾶν exprime toutes les nuances et toutes les profondeurs de l'amour divin. Dans le N. T., ἀγαπητός désigne le Fils bien aimé du Père (Mat. 3, 17), les élus aimés de Dieu, et c'est le terme par lequel, dans les épîtres johanniques, constamment, l'auteur s'adresse aux lecteurs (1 Jean 3, 2. 21).

ὥς, parce qu'ils sont étrangers, ils doivent s'abstenir. — παροίκους, traduit dans les LXX גַּל et תִּשְׁבּוּ, et ne signifie pas voisin, mais celui qui séjourne comme un hôte, un étranger (Bengel, *in aliena domo*). On distingue παροικεῖν et κατοικεῖν, Gen. 37, 1 κατοικεῖ δὲ Ἰακώβ ἐν τῇ γῆ οὗ παρώκησεν ὁ πατήρ αὐτοῦ (Philon, *de Confus. ling.*, Mangey, p. 416. — Hatch, *Essay in Bibl. Greek*, p. 6). — « Comme les étrangers, dit Amyrault, ne font que passer au travers des pays où ils voyagent, et n'ont pas accoutumé d'en prendre les coutumes ni les mœurs. » Lire Bersier, *Sermons*, t. 4 : *la cité du ciel*, sur l'esprit de pèlerinage, p. 312 : « Apprenez-moi que la vie est un voyage, une marche en avant. Alors, je puis tout commencer, tout entreprendre, et le sentiment amer de la vanité disparaît » (Phil. 3, 20; Hébr. 11, 13 ξένοι καὶ παρεπίδημοί).

καὶ παρεπίδημους. Étrangers et voyageurs, ces 2 termes sont fréquemment réunis (Gen. 23, 4; Ps. 38(39), 13; Hébr. 11, 13; Eph. 2, 19). — Ils sont étrangers au monde, à son idéal inférieur; ils ont, pour parler comme un moderne, une toute autre « table de valeurs », un tout autre avenir; aussi l'attrait des convoitises diminue, la force de vaincre grandit.

ἀπέχεσθαι ἐπιθυμιῶν, expression classique (Platon, *Phédon*, 82 c., cité par Hort, οἱ ἐρῶντες φιλοσοφοῦντες ἀπεχόνται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασθῶν.

ἀπέχεσθαι (1, 14; 2, 1). C'est le mot qui a l'accent : s'abstenir; et ceci indique moins le degré de victoire qui peut être remporté que le combat lui-même. Luther : « Qui me délivrera de ce

corps de mort ! Ainsi ont crié tous les saints. Quand la foi est là, viennent cent mauvaises pensées, cent combats de plus qu'auparavant. Mais tâche d'être un homme... et de dire : je ne veux pas, je ne veux pas ! La vie chrétienne est une lutte ».

σαρκικῶν. C'est le seul endroit où l'épître emploie ce mot dans l'acception éthique où Paul le prend habituellement ; mais ici, il s'agit surtout des sens. (Calvin généralise : *non tantum crassos et cum pecudibus communes appetitus... sed omnes animae nostrae affectus*). Paul désigne ainsi toutes les convoitises. Cf. Eph. 2, 3 qui est imité ici ; Gal. 5, 16. ἐπιθυμία τῆς σαρκός ; Rom. 1, 24 τῶν καρδιῶν ; 13, 14 ; Gal. 5, 17. 24 ; Col. 3, 5 ἐπιθυμίαν κακῆν ; Tite 2, 12 κοσμικός ; 2 Tim. 4, 3 ἰδίας ; cf. Jacq. 1, 14 ; 2 P. 2, 18 ; 1 Jean 2, 16. αἵτινες n'est pas simplement équivalent de αἵ, mais veut dire « qui, en raison de leur nature » (Hort).

στρατεύονται (Rom. 7, 23 ἀντιστρατεύμενον τῷ νόμῳ ; Jacq. 4, 1 ἡδονῶν... στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν, les convoitises résistant à une autorité qui n'est pas nommée ; Gal. 5, 17 ; Ep. Polyc. 5, 3). Ces désirs font la guerre à l'âme, sont un obstacle au salut (1, 9), éloignent de la purification qui doit être poursuivie (1, 22). C'est l'effort de Satan pour demeurer maître. (Voir, sur ce texte, Saurin, *Sermons*, Paris, 1835, t. 2). Les auteurs qui comme Schott, parlent de l'âme détruite par le péché, dépassent l'intention de l'auteur (Lumby : les convoitises s'attaquent à l'âme, siège de la vie, travaillent à sa ruine ¹).

1. Voir, dans le même ordre d'idées, 2 études de H. Drummond, dans *Les Lois de la nature dans le monde spirituel* (trad. Sanceau, 1887) : 1^o *Dégénération* (p. 149 et suiv.) : « La vie spirituelle est la somme totale des fonctions qui résistent au péché. L'âme abandonnée à elle-même, non gardée, non cultivée, non rachetée, doit mourir par sa propre nature (p. 155). La dégénération dans la sphère spirituelle implique d'abord la détérioration des facultés du salut, et finalement leur perte (p. 159). La transformation suit son cours... les effets peuvent se mesurer dès maintenant. Chaque jour il faut rendre des comptes. La rétribution silencieuse de notre passé nous suit jusque au tombeau » (p. 163). — 2^o *Mort* (p. 189 et suiv.) : « la mort spirituelle est un défaut de correspondance entre l'organisme et l'environnement spirituel (p. 196). L'esprit de la chair, par sa nature même, est la mort... L'homme est de plus en plus coupable, le cœur s'engourdit dans l'anéantissement des impulsions les

ψυχῆς, la personnalité même, l'être spirituel qui doit être sauvé. C'est le langage de J.-C. plus que de Paul (Mat. 11, 20).

II, 12. τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς¹.

ayant une bonne conduite au milieu des païens, afin qu'au lieu de vous calomnier en vous traitant de malfaiteurs ils voient vos bonnes œuvres, et glorifient Dieu au jour où il les visitera.

ἀναστροφὴν (1, 15. 17. 18; 3, 1. 2. 16); c'est la conduite que l'on tient au milieu de ses semblables.

ἔθνεσιν, ne prouve pas que les lecteurs soient sortis du judaïsme, car le monde qui entourait les chrétiens ne pouvait être désigné autrement. On ne peut inclure les juifs incrédules parmi les ἔθνη, comme fait Weiss (*Lehrbegriff*, p. 121).

ἔχοντες. On attendrait ἔχοντες mais l'éloignement du verbe facilite cette tournure plus expressive (Eph. 4, 2; Col. 3, 16).

καλὴν, conduite bonne, et qui paraît telle; conduite digne des saints, beauté morale (Jacq. 3, 13; Hébr. 13, 18); dans 3, 16 ἀγαθὴν indique la valeur intrinsèque.

ἐν ᾧ, non pas pendant que (Marc 2, 19); mais : en ce que

plus élevées (p. 210). La paralysie de la nature morale, séparée de Dieu... est une conséquence nécessaire. Le véritable milieu de la vie morale, c'est Dieu. C'est ici que la conscience se réveille. C'est ici que l'amour s'enflamme. Mais loin de cette atmosphère l'âme atrophiée périt (p. 211). Elle peut avoir pour un temps « le renom de vivre », mais sa vertu même a la pâleur d'une fleur qui a crû dans l'obscurité; aucune odeur ne s'exhale de son esprit... C'est un développement arrêté... un cadavre » (p. 212).

1. *Var.* (assez nombreuses, sans importance) : ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν dans N A C. (B omet ἔχοντες); ἔχοντ. καλ. ἐν τ. ἔθν. dans K L P, correction qui semble avoir pour but d'unir plus étroitement ces mots aux précédents, auxquels ils se rapportent. — ἐποπτεύοντες dans N B C; ἐποπτεύσαντες dans A K L P.

(Rom. 2, 11). Ce qui fait l'objet des calomnies doit devenir l'occasion même de glorifier Dieu. Usteri cherche à préciser : ἐν ᾧ désignerait le nom même de chrétiens, qui pouvait, à cause des écarts de la liberté chrétienne, prêter aux critiques. Huther y voit l'abstention des mauvais désirs. De Wette, la vie des chrétiens (passage parallèle, dans l'épître même, 3, 16).

καταλαλῶσιν. Dans le N. T., parler mal de quelqu'un (3, 16; Jacq. 4, 11; 2 Cor. 12, 20; Rom. 1, 30). Ils passaient pour κακοποιοί, c'est l'accusation qui revient dans l'épître. Le terme est vague. Il ne désigne en particulier aucun crime; mais un ensemble de calomnies qui rendaient les chrétiens odieux.

Ils ne se mêlaient pas au culte national (4, 3). Ils rompaient avec les coutumes et les traditions (1, 18). Ils se réunissaient entre eux, non sans mystère. Leur amour fraternel semblait un pacte secret. Leur sens du divin les faisait passer pour athées; leur fermeté indomptable semblait une obstination mauvaise. Aussi des bruits absurdes se répandaient. La calomnie s'organisait, soufflant la haine au cœur des multitudes capables de tout croire et de tout oser (2, 15). Ces bruits constituaient un danger permanent (4, 12). On réfute difficilement des rumeurs semblables : le plus sûr est d'y opposer des vies sans reproche, qui font impression et retournent les esprits (3, 16). Cf. Tacite, *Ann.* 15, 44 *Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*; Suétone, *Nero*, 16 : *Afflicti suppliciiis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*; Pline *Ep.* X.

κακοποιῶν. Dans le grec classique et les apocryphes, faire tort, faire du mal à quelqu'un (Marc 3, 4; 3 Jean 11); dans les LXX, même sens, en y ajoutant distinctement l'idée d'une conduite moralement mauvaise. Ici : faire le mal, être des malfaiteurs.

ἐποπτεύοντες. Dans le grec de ce temps, ἐπότης veut dire témoin oculaire; dans 3 Macch. 2, 21 ce mot se dit de Dieu qui voit tout. ἐποπτεύω, s'emploie avec l'accusatif (1 P. 3, 2); mais ici, l'absence de régime fait penser à la langue des mystères : comme ceux dont les yeux s'ouvrent devant des mystères tout d'un coup révélés. Les 1^{ers} écrivains chrétiens empruntent des termes à cette langue (μυστήριον, τέλειος, etc...) mais c'étaient des

expressions courantes dans le grec alexandrin et hellénistique. (Hatch., *Infl. of Greek ideas*, p. 284; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 39 et suiv.) Il n'y a pas à suppléer τὸν Θεόν qui se trouve dans Clém. d'Alex. *Strom.* 4, 152 (cité par Hort). Le participe est employé d'une façon absolue.

ἐκ τῶν καλῶν ἔργων se rattache autant à δοξάσωσι (Huther) qu'à ἐποπτεύοντες (Usteri). — ἐκ indique le résultat de cette vue. — ἔργα καλά, expression paulinienne.

δοξάσωσι (כְּבֹד) allusion probable à la parole de J.-C. dans Mat. 5, 16. C'est une idée courante dans la littérature juive contemporaine, ainsi que dans l'A. et le N. T.; les hommes reconnaissant l'excellence des œuvres divines (Es. 49, 3; 2 Thess. 1, 10), même quand Dieu les afflige (Apoc. 11, 13).

ἐν ἡμέρᾳ, l'absence d'article ne modifie pas le sens. — ἐπισκοπῆς (יִסְכּוּרָה). La visitation divine, dans l'A. T., c'est l'intervention de Dieu, après un silence apparent, pour délivrer le peuple de la servitude (Ex. 3, 16; Jér. 27, 22; Sap. 4, 15; Luc. 1, 68, 78), un individu de quelque mal (1 Sam. 2, 21), ou pour exercer des jugements (Ex. 32, 34; Ap. 14, 4). Ces jugements peuvent avoir pour but de châtier (Es. 23, 17) ou de mettre à l'épreuve (Job. 7, 8; Sap. 3, 7). La visitation c'est encore la lumière, le salut offert en J.-C. (Luc. 7, 16; 19, 44). — Dans notre texte, c'est l'intervention décisive de Dieu qui juge : scène grandiose qui, pour les chrétiens, coïncide avec la Parousie (Es. 10, 3; Jér. 10, 15; Sap. 2, 20; 3, 7. 13; 4, 15; Sir. 16, 18. 19; Clém. Rom. 50, 3; Polyc. dans *Eus. H. E.* 5, 24, 5). La plupart des auteurs rejettent ce sens qui ne cadre pas avec l'attitude des païens qui glorifient Dieu. On se demande comment il serait possible, à la fois, de glorifier Dieu, et d'être condamné, et l'on voit alors dans l'ἐπισκοπή l'intervention miséricordieuse de Dieu qui veut sauver. Calvin : *Scio quosdam ad extremum Christi adventum referre; sed ego aliter accipio quod scilicet Deus sancta et honesta suorum vita, tanquam praeparatione utetur ut in vitam errantes reducat.* Grotius y voyait les épreuves (*temporibus duris*); Reuss, le secours de Dieu, l'influence de son esprit, qui serait appelée une visitation, d'après un terme fréquent dans l'A. T. (Gen. 50, 24. 25); Lumby, le triomphe de

Christ, reçu sur le terrain même où l'opposition s'est produite, et loué par qui injuriait naguères. — C'est bien du jugement qu'il s'agit. Les condamnés glorifiant Dieu, sont, dans l'apocalyptique contemporaine, une des scènes classiques du drame¹. Mais on peut se demander si dans un écrit aussi clair, aussi conséquent que l'épître de Pierre, il n'y a pas là l'indication du salut obtenu avant que le Christ vienne juger le monde. — Jean Réville (*Origines*, p. 158, n. 1) propose un sens trop littéral : le jour de l'inspection serait celui où la vérité sur les actes des chrétiens se fera jour.

13-16. L'épître, qui enseigne à rompre avec les traditions mauvaises et les convoitises régnautes, veut, d'autre part, consolider les liens nécessaires et sanctifier les relations normales.

Voici les sphères diverses où la fidélité chrétienne doit s'exercer. D'abord, l'État.

C'était un des points les plus délicats. On y attendait les chrétiens. Leur indépendance, leur refus de rendre un culte à l'empereur les rendait fort suspects. Sohlm définit d'un mot presque intraduisible la façon dont on les jugeait : « *Reichsfeinde* », enne-

1. « Quand les rois et les puissants verront le Messie assis sur le trône de sa gloire, dit Hénoc, ils seront terrifiés (62, 5), ils le glorifieront, le béniront (6). Ils tomberont sur leur face devant lui, et l'adoreront, et mettront leur espérance en ce Fils de l'homme (9). Ils lui demanderont, ils le supplieront de faire grâce. Néanmoins le Seigneur des esprits les chassera de devant sa présence. Et leurs faces seront remplies de honte... (10) Et les anges du châtiment les saisiront pour exécuter la vengeance (11). Et les puissants et les rois implorent les anges du châtiment... (63, 1) ils tomberont sur leurs faces devant le Seigneur des esprits, et l'adoreront, et confesseront leurs péchés devant lui. Et ils béniront et glorifieront le Seigneur des esprits, et diront : béni le Seigneur des esprits, le Seigneur des rois... Ta gloire est éternelle (3). Nous avons appris maintenant que nous devons glorifier et bénir le Seigneur des rois (4)... Nous soupirons après un peu de repos et nous ne le trouvons pas (6). Car nous n'avons pas cru devant lui, ni glorifié le nom du Seigneur des esprits (7). Et au fond de notre souffrance et de notre tribulation il ne nous sauve pas et nous ne trouvons pas de répit pour confesser que nous croyons que notre Seigneur est vrai en toutes ses œuvres et en ses jugements et en sa droiture, et que ses jugements sont sans acception de personnes (8). » C'est un suprême appel en même temps qu'un suprême hommage à la puissance de Dieu (Charles, *The Book of Enoch*, p. 163 et suiv.).

mis de l'empire. Ce que Paul recommande (et l'épître de Pierre ne fait que le suivre) n'était pas directement destiné au public non chrétien. Ce n'en était pas moins, par la conduite prescrite, une apologie avant la lettre.

II, 13. Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι ¹,

Soumettez-vous à toute autorité humaine, à cause du Seigneur, soit au roi, comme au souverain,

ὕποτάγητε, au moyen (De Wette), indique la soumission volontaire; fréquent avec ce sens dans le N. T. (1 P 5, 5; Rom. 13, 1. 5; Eph. 5, 21-24; 6, 1-3, 5-8; 1 Cor. 15, 28 et dans les LXX (2 Macch. 13, 23).

Soumettez-vous : c'est le mot qui domine la phrase (13-16) et auquel correspond ὡς ἐλεύθεροι qui la ferme. Cette soumission n'est pas le sacrifice de l'individu à la communauté; mais la subordination et le dévouement. La société antique réclamait la soumission formelle; le christianisme en fait une règle intérieure.

κτίσει. Non pas : toute créature humaine, comme veut De Wette, et comme l'indiquent la Peschito et la Vulgate); mais, ce qui est institué de Dieu parmi les hommes. — κτίζειν veut dire fonder, organiser (Sir. 16, 1. 12; Philon, *de mundi Opific.* 4, 1. 4) et se dira d'institutions. Cet emploi de κτίσις n'a pas d'analogue dans la Bible où il signifie constamment création; non l'acte créateur, mais l'univers créé (Judith 9, 12; Sap. 16, 24; Sir. 7, 15 et 16. γεωργίαν ὑπὸ Ὑψίστου ἐκτισμένην Cf. Rom. 8, 22. Hatch, *Essay in bibl. Greek*, p. 5)

ἀνθρωπίνῃ, caractérise la nature de cet ordre, et non, comme voudrait Weiss (*Lehrbegriff*, p. 348), son origine. Calvin : *non quod humanitatis inventa fuerit sed quod propria hominum est digesta*

1. Var. : Après υποταγητε KLP mettent ουν, addition évidemment inauthentique, pour rendre ce début moins abrupt. — C. Sah. Copt. Syr. mettent ανθρωπινη après κτισει. — Vg. (am. fu. demid.) *creaturae*; Vg. (harl. tol.) *ordinationi*.

et ordinata vivendi ratio (cf. Jacq. 3, 7 ἀνθρωπίνη φύσις). — πάση, sans article (toute sorte de, chaque) désigne les divers organismes sociaux naturels, voulus de Dieu. L'épître va parler de l'État, de la maison, de la famille. — διὰ τὸν κύριον, Paul qui creuse davantage, ramène plus directement l'autorité du prince à la volonté de Dieu (Rom. 13, 1, point de puissance, si ce n'est de Dieu). L'épître dit seulement : à cause du Seigneur. Pour la morale pratique cela revenait au même. L'ordre humain, imprégné de paganisme, persécuteur, était si peu respectable pour des chrétiens qu'il ne fallait pas moins que la volonté du Seigneur pour en faire comprendre la valeur, et pour en imposer le respect. — διὰ indique la cause essentielle (1 Cor. 4, 10; Phil. 3, 7). C'est l'exemple et le précepte de J.-C. Grotius précise trop en disant *propter praeceptum domini*, Mat. 22, 21. — J.-C. a pratiqué une pareille soumission (Mat. 17, 27; 26, 52; Gal. 4, 4; μορφήν δούλου Phil. 2, 7). Il a commandé de rendre au maître terrestre ce qui lui revient (Mat. 22, 21). Séparant les 2 pouvoirs, il a consacré dans sa sphère celui de César, s'en remettant au levain de l'Évangile du soin de tout pénétrer. — D'autres entendent par κύριον Dieu même (Vulg. : *propter Deum*; Luther, Weiss). Ce serait contraire aux analogies de l'épître (2, 3; 3, 15), et d'ailleurs le N. T. n'emploie pas διὰ suivi de Θεόν (διὰ Ἰησοῦν 2 Cor. 4, 5, 11; διὰ Χριστόν 1 Cor. 4, 10; Phil. 3, 7). Ce qui suit résume Rom. 13, 1-6.

βασιλεῖ, titre des successeurs d'Alexandre, puis des empereurs chez les Juifs et les Grecs (Jos. Bell. Jud. 5, 13, 6; Clem. Rom. 37, 3; Apoc. 17, 9, 12). Il s'agissait probablement de Néron; la soumission réclamée est d'autant plus significative.

ὑπερέχοντι (Bengel : *supereminens*); celui qui est le maître (Sap. 6, 5; Rom. 13, 1 ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις; 1 Tim. 2, 2 τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων). Holtzmann (*Einleitung*, p. 494) voit dans le singulier βασιλεῖ l'indication qu'un seul empereur régnait; mais il s'agit d'une maxime générale dont on ne peut rien déduire de pareil.

II, 14. εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν¹.

soit aux gouverneurs, car ils sont envoyés par lui pour châtier les méchants et louer les gens de bien.

ἡγεμόσιν, gouverneurs, d'importance et de rangs divers, envoyés par l'empereur dans les provinces, représentants de l'administration (Jér. 45 (38), 17; 46 (39), 3; Mat. 10, 18).

ὡς etc... nouveau motif d'obéir : ils sont envoyés pour rendre la justice. C'est, sous forme d'incidente, une raison d'ordre social, renforçant le motif religieux général. Au reste, δι' αὐτοῦ indique d'où les gouverneurs tirent non seulement leur autorité, mais leur caractère sacré. — Les institutions de l'État sont tutélaires, bien-faisantes (Rom. 13, 1-6). Cet optimisme se comprend surtout avant la persécution de Néron, mais c'est une doctrine indépendante des circonstances. Calvin la pousse à l'extrême : *nullam unquam fuisse vel posse cogitari adeo saevam et effrenem tyrannidem in quâ non appareat aliqua aequitatis species*. En dehors des grandes persécutions, les fonctionnaires romains avec leur sens du droit et du juste, donnaient, en regard de l'arbitraire oriental, l'impression de la justice même. — Ce texte semble exclure des poursuites régulières pour cause de religion. La justice suit son cours et mérite confiance.

ἐκδίκησις, dans l'A. T. et le N. T. avec le sens de vengeance, châtiment (Sir. 5, 7; 7, 17 etc...). — ἔπαινος (Rom. 13, 3 εἰς ἔπαινον). Ewald rappelle à ce propos les récompenses, les éloges publics, les honneurs décernés; on doit ajouter, toute sorte d'approbation morale.

ἀγαθοποιῶν (Sir. 42, 14), qui fait le bien, mot de la langue contemporaine (dans Plutarque avec le sens de bienfaisant, v. Bailly, *Dict.*), ainsi que les composés analogues, ἀγαθοποιεῖν (4 fois dans l'ép. de Pierre, 4 fois dans les synopt., 1 fois dans Act. et 3 Jean), et ἀγαθοποιία (1 P. 4, 19).

1. Var. : C P Syr^p ajoutent μεν après ἐκδίκησιν.

κακοποιῶν (Prov. 12, 4), qui fait le mal (4 fois dans l'ép. de Pierre); cf. κακοποιεῖν (2 fois dans les synoptiques, 1 fois dans l'ép. de Pierre et 3 Jean).

II, 15. ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἀγαθοποιούν-
τας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν¹.

Car c'est la volonté de Dieu que votre bonne conduite ferme la bouche aux insensés qui vous méconnaissent.

Ce verset est intercalé dans le développement. Le texte de Westcott et Hort le met entre parenthèses. — ὅτι confirme ce qui vient d'être dit de la louange de ceux qui font le bien, et ne se rapporte ni à ὑποτάγητε ni à ὡς δι' etc...

οὕτως (au lieu de τοῦτο ἐστίν) indique ce qui va suivre et introduit toute la proposition qui forme le v. 15 (Winer, p. 434). Il faut rapprocher de ceci 1 Thess. 4, 3 τοῦτο γὰρ ἐστὶν θέλημα τοῦ Θεοῦ ὁ ἀγιασμός, et surtout Mat. 18, 14 οὕτως οὐκ ἐστὶν θέλημα... ἵνα. — οὕτως se rapporte plus souvent à ce qui précède; mais ce qui est dit de la volonté de Dieu vise ce qui suit et ne laisse pas de doute sur le sens.

θέλημα. — 3^e motif d'obéir, raison morale après la raison religieuse et la raison sociale; faites ce qui est bien et vous fermerez la bouche des adversaires, c'est votre seule ressource à l'égard des insensés qu'un raisonnement ne peut atteindre.

ἀγαθοποιούντας, ne désigne pas seulement une vie tranquille, soumise aux autorités; ce mot veut dire, au sens propre, dans l'acception la plus large, faire ce qui est moralement bien, par opposition à ce qui est moralement mal. Le sens de faire du bien est plus fréquent dans les LXX (Nomb. 10, 32; Jug. 17, 13; Soph. 1, 12, l'hiphil traduisant de יָצַח; Marc 3, 4; ἀγαθὸν ποιεῖν Prov. 11, 27 traduisant לַחַץ [Symmaque εὐεργετεῖν]; Hatch, *Essay in Bibl. Greek*, p. 7).

φιμοῦν, museler, réduire au silence Mat. 22, 34 (φίμης muselière

1. Var. : N* φιμοῖν adopté par Westcott et Hort (doubtless rightly, Hort.)

Sir. 20, 29). Il s'agissait donc de paroles plutôt que d'actes, de calomnies plutôt que de persécutions (Hort).

ἄφρόνων, inconscience du public ignorant, mené par des préjugés aveugles.

ἄγνωσία n'est pas le simple fait d'ignorer (ἄγνοια désigne également l'ignorance coupable, le péché, dans les LXX (1 Esd. 8, 72), associée à ἁμαρτία). — L'ἄγνωσία ne peut ni ne veut connaître. Elle ignore, ou elle voit les choses sous un faux jour (1 Cor. 15, 34).

II, 16. ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς Θεοῦ δοῦλοι ¹.

Vous êtes libres, mais ne prenez pas votre liberté comme prétexte pour mal faire; vous êtes serviteurs de Dieu.

Hofmann rattache étroitement le v. 16 au v. 15; mais cette remarque sur la liberté chrétienne se relie plus simplement à l'exhortation ὑποτάγητε du v. 13, et à l'idée générale d'obéissance qui domine ce passage. D'autres rattachent ὡς ἐλεύθεροι au v. 17 à cause du nominatif suivant des indicatifs; mais cette construction ne serait pas naturelle. Von Soden suppose que l'épître parle de liberté, d'une façon générale, au moment où il va être question des esclaves. Mais c'est la notion paulinienne de la liberté, la liberté qui caractérise le chrétien (2 Cor. 3, 17; cf. Jacq. 1, 25; 2, 12), et qui ne doit pas servir de prétexte à la chair (Gal. 5, 13); notion courante, qui n'a plus à être établie, dont on parle en termes consacrés. — Libres, rachetés par le sang précieux de l'agneau sans tache, affranchis des traditions païennes (1, 18).

μὴ (Winer, p. 460): sur μὴ avec ὡς (5, 3), voir Winer, p. 451; ὡς porte sur ἔχοντες. — ἐλευθερίαν liberté bonne en elle-même, mais dont on fait un mauvais usage.

ἐπικάλυμμα, tout ce qui sert à couvrir; dans les LXX avec le sens de voile (Ex. 26, 14); et ici, de prétexte (Gal. 5, 13 εἰς ἁπορρήν).

1. Var. : ALP, Vg. Oec. Theoph. ont δοῦλοι Θεοῦ.

κακίας (2, 1), conduite mauvaise, en général; et, peut-être, amertume contre les hommes, révolte contre les institutions.

δοῦλοι, expression courante de la langue de Paul et de l'Apocalypse (v., par contre, Jean 15, 15). Le service de Dieu est le principe même de toute conduite chrétienne (Rom. 6, 17. 18. 22; 1 Cor. 7, 22). La liberté n'est pas l'indépendance, mais l'affranchissement intérieur qui permet d'obéir à Dieu. C'est le paradoxe de la vie nouvelle : libres et esclaves (Gal. 5, 13 διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις).

II, 17. πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε¹.

Honorez tous les hommes, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi.

Le développement se termine par ce résumé fait à grands traits (Calvin : *brevi conclusio superiorum*). Certaines de ces recommandations répètent ce qui vient d'être dit, d'autres le complètent.

πάντας. Bengel essaye de limiter ce mot qui lui semble trop large : « Tous, c'est-à-dire ceux à qui l'honneur est dû ». La qualité d'homme est seule requise : pour l'amour chrétien, c'est assez. « Que chacun de vous regarde les autres, par humilité, comme plus excellents que soi-même » (Phil. 2, 3).

τιμήσατε. Faut-il remarquer que le premier de ces impératifs est à l'aoriste, et les autres au présent? Hort voit dans le 1^{er} une exhortation parfaite, actuelle, dans les autres des explications qui préviennent les malentendus. Von Soden remarque que l'on voit se refléter dans ce verset les incertitudes, les questions, les conflits créés par la nouvelle situation religieuse. — Le terme de τιμήσατε est assez général pour s'appliquer à tous. L'esprit est invariable; les applications changent, suivant ceux que l'on doit honorer. — De Wette veut que l'honneur rendu au prince soit d'une autre sorte que l'honneur rendu aux autres. (Hort : l'honneur dû à tous les

1. Var. : Ν παντες. — K L 31. 40. αγαπησατε.

hommes est proche de l'amour; l'honneur dû au roi est proche de la crainte).

ἀδελφότης. Les LXX n'emploient ce mot que dans 1 Macch. 12, 10 avec le sens de sentiments fraternels. Ici c'est un terme collectif, désignant l'ensemble des frères (*Bruderschaft*). Les premiers écrivains chrétiens usent volontiers de ces termes abstraits (Cf. Didachè 4, 1 κυριότης) que la langue contemporaine leur fournit.

ἀγαπάτε. Au moment où il écrit ce mot un peu froid, honorez, l'auteur exprime sa tendresse particulière à l'égard de l'Église (Gal. 6, 10). Sans cesse revient la pensée de l'amour chrétien qui unit et soutient (φιλαδελφία, 1, 22).

Θεόν. Cette fin semble inspirée par Prov. 24, 21 φοβοῦ τὸν Θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα; mais avec une différence notable. L'épître accorde la crainte (φοβεῖσθε) à Dieu, l'honneur (τιμᾶτε) au prince. — Le N. T. emploiera aussi τιμᾶν pour désigner l'honneur que l'on rend à Dieu; en y ajoutant d'autres qualificatifs. Ainsi les degrés de la soumission se précisent; on ne devra pas honorer le roi de façon à manquer à Dieu (Mat. 22, 21; Act. 5, 29). La crainte de Dieu donne aux autres préceptes leur véritable portée. Elle purifie la soumission, en ôte la crainte servile, la recherche de la faveur, et donne à la vie sociale une incomparable solidité.

18-25. Les esclaves¹ (Cf. 1 Cor. 7, 21; Eph. 6, 5-10; Col. 3, 22-24; Philém.; 1 Tim. 6, 1-2; Tite 2, 9). Tout ce passage s'adresse à eux. Les diverses catégories de recommandations sont nettement délimitées dans cette partie de l'épître. A parler strictement, il n'est question des esclaves que du v. 18 au v. 20; les v. 21 à 25, sur l'imitation de J.-C., s'adressent à toute l'Église; mais par une délicatesse de cœur, c'est à eux, les maltraités par excellence, que ces encouragements, les plus sublimes de tous, sont donnés.

1. P. Allard, *Les Esclaves chrétiens*, Paris, 1876; Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'antiquité*, 2^e éd. Paris, 1879, 3 vol.; Troplong, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*, 3^e éd. Paris, 1868; Mommsen et Marquardt, trad. V. Henry, *La Vie privée des Romains*, Paris, 1892, t. 1^{er}; G. Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, 4^e éd., Paris, 1892, t. 2, p. 192 à 237; Jhering, *L'Esprit du droit romain*, trad. de Meulenaere, 3^e éd., Paris, 1886, t. 2. — Sur l'esclavage en Israël v. Wallon, t. 1^{er}; Zadoc Kahn, *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud*, 1867.

On sait quelle place les esclaves tenaient dans l'Église, dès les premiers temps. Tout les y attirait. Eux que la religion officielle tenait à l'écart, et qui étaient relégués dans les cultes inférieurs et les *collegia tenuiorum* (P. Allard, p. 213 et suiv.), ils trouvent l'égalité complète de l'âme. *Nos animae sumus*, disent-ils (Ambroise, *de Isaac et anima* 8, 79). « Nous enseignons aux esclaves, dit Origène, comment ils peuvent prendre une âme d'hommes libres, et par la religion devenir véritablement libres » (C. Cels. 3, 24). « Toi qui es libre, disait Grégoire de Naziance, reçois ce frein; toi qui est de condition servile, reçois ce même degré d'honneur » (Orat. 40, 18. 27). Ils ont la même foi, ils ont part aux mêmes sacrements. La prédication tient grand compte de leur présence. On se met à leur portée, on leur adresse des exhortations particulières. Souvent on prêche à leur intention sur l'histoire de Joseph (P. Allard, p. 218 et suiv.). Ils peuvent arriver à toutes les fonctions de l'Église. Quand Calliste devient évêque de Rome, on accuse ses mœurs, non son origine (*Philosophumena*, 1. 9). Eux qui n'avaient pas de véritable foyer, ils trouvaient la consécration et le respect de leurs unions. Pour l'Église, le *contubernium* de l'esclave est un *conjugium* (P. Allard, p. 268 et suiv.). Le martyre leur donne la consécration suprême. L'Église les inscrit sur ses diptyques (*martyr vindicatus*) aussi bien que les hommes libres (P. Allard, p. 247). Ils avaient la même sépulture. Dans les catacombes de Rome, les épitaphes gardent le silence sur la condition des défunts¹. Aussi les esclaves sont-ils d'actifs propagateurs du christianisme dans les familles païennes. Celse les montre convertissant les femmes et les enfants à l'insu du mari et du précepteur, expliquant l'Évangile aux autres esclaves, dans les ateliers (Orig. C. Cels. 3, 55).

Les encouragements que l'épître leur adresse sont parmi les plus touchants du N. T. Il faut mettre à part l'épître à Philémon, si puissante, si nuancée, vraie charte d'émancipation, où chaque mot est une semence d'avenir².

1. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 24.

2. Bersier, *Sermons*, t. 5, l'esclave Onésime.

L'épître de Pierre parle surtout de résignation, mais la manière dont elle en parle est riche non seulement en consolations, mais en transformations profondes. L'esclave qui souffre avec piété, suit les traces de Christ. L'esclave mis en croix meurt comme lui. Le sanctuaire le plus intime de la piété, l'imitation de J.-C. lui est ouvert. Frappé, meurtri, ses souffrances sont transfigurées par la ressemblance avec l'agneau immolé. Ainsi, dans l'arène de Lyon, l'esclave Blandine est suspendue au poteau, et les martyrs voient « à travers leur sœur, Celui qui a été crucifié pour eux » (Eus. *H. E.*, 5, 1 et suiv.).

II, 18. οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς¹.

Vous, esclaves, soyez soumis à vos maîtres, en toute chose, avec crainte, non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais aussi aux méchants.

οἱ, dans 2, 18 et 3, 1. 7, d'après Von Soden, n'aurait pas le sens du vocatif, mais indiquerait en détail les catégories de gens auxquels l'auteur a pensé, du v. 13 au v. 17. En effet, dans 2, 18 il peut y avoir doute; mais dès le v. 20, le discours est direct, et dans 3, 1. 7, le vocatif est franc. Fréquemment, le nominatif avec l'article tient lieu de vocatif dans le N. T. (Mat. 11, 26; Luc. 8, 54 (ἡ παῖς ἔγειρε); Hébr. 1, 8; 10, 7 (Winer, p. 172).

οἰκέται. — Usteri y voit une expression adoucie (rappelant οἰκία), pour δεῦλος. Dans le grec classique οἰκέτης a parfois un sens moins rigoureux (οἰκεύς, chez Homère; Plutarque, *Coriolan*, 24 : ἐχρῶντο πολλῇ πρὸς τοὺς οἰκέτας ἐπεικείῃ. V. de même G. Boissier, p. 307 « nés dans la maison même (*Verna*)... les maîtres les traitent avec plus d'affection »). Mais dans l'A. T. (LXX), comme dans le grec classique, οἰκέτης désigne également une dure servi-

1. *Var.* : υποτασσομενοι. Plusieurs Mnn. (69. 137) Vg. Theoph. Oec. ajoutent ητε. — N Syr^{sch} Copt. Vg. (harl. tol.) ajoutent υμων à δεσποταις.

tude (Deut. 24, 18 ἐν γῇ Αἰγύπτῳ), et tout le passage 1 P. 2, 18-25 suppose précisément l'esclavage le plus rigoureux.

ὑποτασσόμενοι ne se rapporte pas au v. 13 (Usteri), qui est trop loin, et ne se prête pas à une liaison franche; mais est en relation directe avec ce qui précède. Dans Eph. 5, 21, passage parallèle, le même participe se rattache à ce qui précède. Sur les participes que l'on complète en suppléant un verbe à un temps fini, d'après le contexte, v. Winer, p. 293. — Le devoir de la soumission caractérise la première morale chrétienne : elle réagit contre l'orgueil antique et contre l'esprit juif de révolte; elle reçoit de l'A. T. et de la piété d'Israël, mais surtout du Seigneur, l'humilité comme une vertu suprême; elle apprend aux fidèles à accepter par un consentement intérieur leur subordination sociale.

ἐν παντί, parce que la crainte, comme un rythme douloureux, mais sanctifié, accompagne toute la vie de l'esclave. « En toute crainte » est l'équivalent de « en toute chose avec crainte ».

φόβῳ. Selon Weiss (*Lehrbegriff*, p. 169) et Kühn, c'est la crainte de Dieu, dont le contexte parle (2, 13. 16. 17 (craignez Dieu). 19); mais παντί indique plutôt le tremblement qui convient à l'extrême dépendance : la tâche est lourde, aucune excuse n'est admise; d'où une crainte consciencieuse et humble (De Wette), un extrême respect. Calvin : *hic timor ex officii cognitione nascitur*. Chez le chrétien, c'est le scrupule toujours en éveil. (Justin, *Dial. c. Tryph.* 87, compte la crainte au nombre des 7 dons de l'esprit). Les exigences d'un maître mauvais peuvent servir d'incitation incessante à la perfection. Et c'est encore la seule attitude offrant quelque sûreté devant un despotisme sans limites.

ἐπεικέσιν (Jacq. 3, 17); d'après von Soden, ceux qui laissent de la liberté à leurs esclaves; plus simplement, ceux qui sont doux, bienveillants. — σχολιστές, ὧρ (Deut. 32, 5; Phil. 2, 15), de travers, fantasques, cruels. Bengel : *convicia sine causa intentibus*.

La vie des esclaves dans la maison de leur maître sera ainsi une prédication (2, 12. 15), par la noblesse que le témoignage chrétien confère à la vie la plus obscure.

II, 19. τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως¹.

car c'est une grâce d'endurer des peines et de souffrir injustement par motif de conscience, et pour Dieu.

τοῦτο ouvre et domine la phrase (Rom. 14, 13; 2 Cor. 2, 1). Buttmann, p. 128.

χάρις. Ce n'est pas la grâce, au sens de Paul, le don inconditionné, comme veut Schott (Bèze, pour χαριέν). Il ne s'agit pas ici d'un don à recevoir, mais d'un effort à faire, et de ce qui trouve grâce aux yeux de Dieu. Les LXX traduisent constamment יְיָ חַנּוּן par εὐρίσκειν ou ἔχειν χάριν (Prov. 22, 1; Sir. 21, 16. Cf. Luc. 1, 30; Act. 2, 47). Calvin : *laude dignos esse, et opus facere Deo acceptum*. Gerhard : *hoc est Deo gratum et acceptum*; Weiss, *Lehrbegriff*, p. 194. Le v. 20 reprenant l'idée avec κλέος et παρὰ Θεῷ confirme nettement ce sens.

συνείδησιν Θεοῦ (Rom. 13, 5; 1 Cor. 8, 7). Ce n'est pas la connaissance que Dieu a de nous (Morus : Dieu connaît nos peines et nous soutient); mais celle que nous avons de lui (génitif de l'objet : Hébr. 10, 2 συνείδησιν ἁμαρτιῶν). Il s'agit évidemment de ce qui nous fait accepter les souffrances injustes : c'est la conscience, en tant qu'elle a Dieu pour objet (Calvin : *dum quis non hominum sed Dei respectu fungitur*). C'est Dieu qui nous a assigné notre place; c'est à lui que l'on rend les services que les maîtres demandent (Reuss).

ὑποφέρει (1 Cor. 10, 13; 2 Tim. 3, 11), supporter sans impatience, sans colère, sans découragement (v. 20 ὑπομνεῖτε). En cet endroit, l'héroïsme chrétien consiste à tout accepter; l'extrême injustice n'éveille qu'une résignation plus haute; le Christ crucifié reste le modèle suprême.

1. Var. : Après χάρις, et pour déterminer, d'après le v. 21, ce mot qui semblait vague, C, de nombreux Mnn. (7. 13. 15. 18. 21. 27 etc...) Syr^{sch} ajoutent παρα τῷ Θεῷ. — C et de nombreux Mnn. (15. 18. 27. 29. 36 etc...) ont αἰσθην au lieu de Θεου; A* et 13 combinent : συνείδησιν Θεου αἰσθην.

πάσχων ἀδικῶς, souffrances injustes, quelle qu'en soit l'occasion, fût-ce le bien que l'on a fait (Mat. 5, 10. 11; Luther : *um Wohlbath willen leiden*).

II, 20. ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῷ¹.

Quelle gloire y a-t-il à mal faire et à supporter les coups; mais si après avoir fait le bien vous souffrez avec patience, voilà qui trouve grâce devant Dieu.

κλέος (Hésych. δόξα, τιμή, φημὴ ἀγαθή). Ce terme, étranger au langage religieux, ne se trouve pas ailleurs dans le N. T.; les LXX ne s'en servent que dans Job 28, 22; 30, 8. Clément de Rome l'emploie à diverses reprises. La première partie du verset (ποῖον... ὑπομενεῖτε) est une sorte de proverbe, d'expression populaire, destinée à faire ressortir l'affirmation religieuse qui suit. Il ne s'agit pas de la gloire qu'on aurait devant Dieu (Kühl), mais du mérite qu'il y a à faire telle ou telle chose.

ἁμαρτάνοντες, participe présent, indique des actes fréquents, des fautes de tout genre, qui méritent châtement. Beck juge cette interprétation triviale. Kühl la conteste : le péché dont il s'agit serait le manque de soumission, et les 2 parties du verset viseraient la conduite de l'esclave chrétien, lorsqu'il faiblit (ἁμαρτάνοντες), et lorsqu'il tient bon (ἀγαθοποιοῦντες). Cette interprétation n'est guère naturelle. Cf. 4, 15. 16 (que nul de vous ne souffre comme meurtrier etc.).

κολαφιζόμενοι (Marc. 14, 65), coups, soufflets par lesquels les méchants maîtres déchargent leur mauvaise humeur (Luther : *Streiche*). V. Mommsen et Marquardt, *ouv. cit.*, p. 214, sur les soufflets (*colaphi*), coups de poing sur les dents, etc.

ὑπομενεῖτε (futur, à cause de l'exhortation adressée). Il faut sup-

1. Var. : N^cP Mnn. (7. 9. 27 etc...) It. (q) ont κολαζόμενοι pour κολαφιζόμενοι. — A Mnn. (13. 73), Theoph. Oec. ont γὰρ avant χάρις.

porter ce qu'on mérite, le châtement auquel on ne peut se soustraire.

καί, et pourtant.

ἀγαθοποιῶντες. L'accent est sur ce mot. Le devoir dépend non des actes mais de la conscience et de Dieu. Nous pouvons être maltraités injustement (v. 19 πᾶσιν ἀδικῶς), il faut néanmoins rester fortement attachés au bien. L'épître y revient (v. surtout 3, 16. 17 qui reproduit exactement la même idée). Les chrétiens passent pour des malfaiteurs; ils doivent convaincre leurs ennemis du contraire, à force de vertus. Il ne s'agit pas ici des persécutés pour la justice (3, 14) mais de ceux qui, faisant le bien, sont maltraités.

ὑπομνεῖτε, accepter sans révolte la croix inévitable, la porter sans murmure, heureux de l'approbation divine.

τοῦτο se rapporte à εἰ qui précède (Buttmann, p. 128).

χαρίς, comme au v. précédent, ce qui trouve grâce devant Dieu, ce qui lui est agréable. Tant de patience entre dans ses vues, et recueille le fruit de ses desseins.

21-25. L'exemple de J.-C. souffrant, est proposé aux esclaves chrétiens. Les v. 21-23 s'adressent bien à eux. On y distingue des allusions à leurs souffrances, à l'attitude qu'ils doivent garder. Le parallèle est suivi jusqu'au bout avec soin; mais les principes posés, l'exemple de J.-C., la situation de l'Église qui est dans le monde comme un esclave maltraité, tout donne à ces exhortations une portée universelle. La soudaine généralité du développement rappelle ce qui a lieu dans le 4^e évangile, où, à maintes reprises, des entretiens particuliers s'élargissent en affirmations générales.

On ne peut rencontrer sur son chemin, cette grande question de l'imitation de J.-C., sans rappeler, fût-ce de la façon la plus brève, l'importance qu'elle a prise de nos jours. Il n'y en a pas de plus actuelle pour la morale chrétienne. Dans les 20 dernières années, on pourrait citer toute une littérature, théologique et édifiante, sur ce sujet. On sait combien le problème se pose autrement que dans le passé. François d'Assise imitait la vie pauvre et crucifiée de J.-C.; Thomas a Kempis traçait du point

de vue du cloître, les règles de l'imitation de J.-C. La Réforme a voulu croire en J.-C., plutôt que l'imiter : la justification par la foi a fait tort à l'imitation. Et maintenant, il s'agit de trouver non plus seulement dans le Christ souffrant, mais dans le Christ complet et vivant des Évangiles, dans sa vie comme dans sa mort, dans les exemples très divers qu'il donne, dans ses paroles, dans sa charité infinie, le programme d'une vie authentiquement chrétienne. Il s'agit de savoir, dans quelle mesure chaque chrétien peut et doit, avec son individualité, ses dons, sa vocation propre, refléter la vie rédemptrice du Maître.

II, 21. εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ¹,

Et c'est à cela que vous avez été appelés, puisque Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces.

εἰς τοῦτο, se rapporte à ce qui précède, souffrir innocemment et patiemment (de Wette). Reuss fait porter l'exemple sur la sainteté et la résignation. Beck : souffrir patiemment sans se laisser détourner de son devoir.

ἐκλήθητε, comme chrétiens, en tant que tels; c'est votre vocation même. — On n'a pas ici la notion théologique de l'appel; le mot est pris dans son acception ordinaire. — Les chrétiens étaient surpris de souffrir, tout en faisant le bien. L'exemple de J.-C. justifie leurs épreuves : elles n'ont rien d'étrange, puisqu'il les a endurées. Il montre surtout comment on les supporte, nous laissant, dit Amyraut « un patron de confiance et de patience invincible. »

καὶ introduit cet exemple.

1. N Mnn. (5. 14. 17 etc...) Syrs^{sch} Arm. ont ἀπεθάνεν au lieu de ἔπαθεν. — Mnn. (2. 4. 18. 45. 47 etc...) Syrs^{sch} Copt. ont ἡμῶν ἡμῖν au lieu de ὑμῶν ὑμῖν. Weiss remarque que ἡμῶν est une généralisation fréquente chez les correcteurs.

ἐπαχθέν fait penser d'abord aux souffrances même de J.-C., et à la façon dont il les a endurées. Au v. 24, l'auteur dégagera leur portée rédemptrice (ἀνήνεγκεν).

ὑπὲρ ὑμῶν, se rapporte non à ce qui suit, mais à ἐπαχθέν, qui précède. Cette liaison est plus naturelle; καί l'exige. Ces mots, ὑπὲρ ὑμῶν, introduisent dans un développement particulier un principe général. L'épître rencontrant la Passion tient à rappeler le caractère essentiel, rédempteur, des souffrances de J.-C. « A notre place », dit Bonnet. En effet, c'est presque ἀντί. C'est beaucoup plus, assurément que « pour notre bien » (Von Soden). Fulliquet ne voit pas non plus la portée de cet endroit, quand il dit : « Ce n'est pas encore une explication mais une application de la mort de Jésus » (*La pensée religieuse*, p. 243). Selon Usteri, l'idée éveillée par ὑπὲρ ὑμῶν, c'est que J.-C. ayant souffert pour nous, nous avons maintenant à souffrir pour l'amour de lui (ἀγαθοποιῶντας). Mais ce passage ne parle que de suivre son exemple.

(ὑπο)λιμπάνων forme collatérale de λείπω (Buttmann, p. 62).

ὑπογραμμόν, modèle, esquisse tracée pour l'élève; ce mot ne se retrouve pas dans le N. T., il n'est qu'une fois dans les LXX (2 Macch. 2, 28). Aussi sa présence dans Clément de Rome (5, 33) indique très probablement une réminiscence de ce verset. Dans Polycarpe (*Ad Phil.*, 8), l'imitation est certaine. Le 4^e évangile dit ὑπόδειγμα (Jean 13, 15) : ce que Jésus a fait est un modèle à reproduire.

ἐπακολουθήσητε. Le terme habituel est ἀκολουθεῖν (Mat. 4, 20) (2 P. 1, 16 etc... ἐξἑκολουθεῖν). En cet endroit, suivre J.-C., c'est être patient comme lui. Les versets 22 et 23 parlent de ses vertus, mais de vertus déployées dans la souffrance. L'imitation porte avant tout sur la croix. Il en est souvent ainsi dans le N. T. (Mat. 16, 24), car la mort du Seigneur résume son œuvre et les persécutions faisaient naturellement penser à la Passion. Mais le principe posé garde toute sa généralité, « Christ nous a laissé un exemple afin que nous suivions ses traces ». C'est la devise essentielle de la morale chrétienne primitive. Dans les synoptiques, il est question de suivre J.-C., c'est-à-dire, d'être de ses disciples, vivre comme il a vécu (Mat. 9, 9; 20, 28). « Tout disciple accom-

pli sera comme son maître » (Luc. 6, 40). Dans le 4^e évangile, Jésus précise : « Je vous ai donné un exemple afin que, vous aussi, vous fassiez comme je vous ai fait » (Jean 13, 15). Il demeure dans les siens (Jean 15, 4) et cette présence intérieure leur permet (Jean 15, 5) de réaliser une vie semblable à la sienne (Jean 15, 12 καθώς). — Les écrits de Paul contiennent une notion analogue : par la foi, le Christ est formé dans l'âme (Col. 2, 6. 7). Il doit y grandir, et c'est l'œuvre de l'Esprit de nous élever, à travers les luttes, à sa stature parfaite (Eph. 4, 13). Mais l'imitation inspire et oriente cette vie intérieure : en J.-C. tout est modèle, ses sentiments (Phil. 2, 5), ses actes (2 Cor. 8, 9). Ainsi, nous nous revêtons du Seigneur (Rom. 13, 14); nous réalisons l'humanité nouvelle issue du second Adam. — C'est, en somme, à l'apôtre Paul que se rattache 1 P. 2, 21 et suiv., mais en rappelant les synoptiques. D'une part les fidèles sont ἐν Χριστῷ (5, 14); de l'autre ils suivent les traces de leur Maître.

ἔχουσιν, traces des pas. Jésus marche devant nous. L'image ne cadre pas avec celle d'une esquisse. On ne s'attachait pas à l'exactitude des figures; mais à chacune, prise à part. Tertullien ajoute au sens en disant : *Vestigia ejus, sanguine ejus signata, ideoque inventu facilia* (Scorp. 22). Et Corn. a L. s'écrit : *notent hoc molles haeretici qui fidem Christi sequi volunt, non passionis vestigia, dicentes solam fidem in Christum sufficere ad salutem!*

22-23. Ces 2 versets développent l'exemple particulier que nous laissent les souffrances de J.-C. et montrent en quoi le Seigneur souffrant est un modèle.

II, 22. ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ¹,

Lui qui n'a point commis de péché, et dans la bouche duquel il ne s'est point trouvé de fraude.

C'est une citation presque textuelle d'Es. 53, 9; mais l'épître

1. Var. : NK ont ηυρεθη.

remplace ἀνομίαν par ἀμαρτίαν, probablement à cause du v. 24. — Polyc. *ad Phil.* 8 copie ce verset.

ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν. Cf. ποιεῖν avec ἀμαρτίαν dans Jacq. 5, 15 (mais au pluriel); avec le singulier dans Jean 8, 34, 1 Jean 3, 4. 8. 9; avec un sens moins strictement religieux dans 2 Cor. 11, 7. — Il s'agit certainement (Usteri) de l'attitude de J.-C. dans les souffrances; mais c'est surtout une nouvelle affirmation de sa sainteté (1, 19), condition, à la fois, de son parfait exemple et de la valeur salutaire de sa mort. (2 Cor. 5, 21; Hébr. 4, 15; 7, 26; 9, 14.)

εὐρέθη, on ne trouve rien, il n'est convaincu d'aucune fraude. C'est une allusion aux interrogatoires des derniers moments; mais aussi aux fréquentes questions adressées à Jésus pour le surprendre, et à l'impression constante qui se dégageait de sa vie.

δόλος, Jésus, droiture absolue, sert d'exemple aux esclaves, aux gens sans défense, tentés de recourir à la ruse pour éviter le châtiment.

Le vol et le mensonge étaient des vices inhérents à l'esclavage même; v. Mommsen et Marquardt, *ouv. cit.*, p. 211 (... le *fallax servus*, personnage attitré de la comédie, etc...).

II, 23. ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπειλεῖ, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως¹,

Outragé, il ne rendait pas l'outrage, maltraité il ne faisait pas de menaces, et il remettait sa cause à celui qui juge justement.

λοιδορούμενος. Gerhard : *omnis generis injuriae verbales*.

πάσχων. Sur les supplices des esclaves, voir Mommsen et Marquardt, *ouv. cit.*, p. 214 et suiv. : fouets et liens variés, lacets qui étirent les membres, chevalet qui les déboîte. « La rage des maîtres une fois éveillée ne connaît plus de bornes, et le beau monde de Rome se montre, hommes et femmes, aussi insouciant

1. *Var.* : N* porte ελοιδορει. — Certains Mss. de la Vulgate (am. fu. demid. tol. com.) portent *judicanti se injuste* (mais harl. *judicanti juste*).

qu'inventif en raffinements inouïs de tortures. » Sur le supplice de la croix (l'esclave portant le *patibulum*, dans lequel son cou est engagé, puis suspendu et cloué au poteau), v. p. 286 et suiv.

ἀντελοιδορεῖ etc..., imparfaits qui peignent, à côté des aoristes qui racontent (22. 24); il s'agit de reparties profanes, injurieuses.

ῥπειλει, menaces de tout genre, et qui peuvent avoir un caractère religieux (menacer du jugement de Dieu); mais le sens est aussi général que possible. — Sur les esclaves ennemis de leur maître, v. Mommsen et Marquardt, *ouv. cit.*, p. 216 (Sénèque, *Ep.*, 47, 5 *totidem hostes esse quot servos*). Les bons maîtres même ne sont pas en sécurité (Plin. *Ep.* 3, 14, 5; Tac. *Ann.* 14, 44).

παραδίδου. Winer, p. 549, admet le sens réfléchi sans sous-entendre ἐαυτόν; faute de complément, dit-il, le lecteur pense au sujet. Buttmann, p. 145, supplée τὰ ἐαυτοῦ, ou κρίσιν. — Luther : *er stellte es aber dem heim*, etc.

Les versets 22 et 23 trahissent-ils le témoin oculaire ? B. Weiss le pense; Weizsaecker en reconnaît l'intention (*Reuters Repertor.*, 1858, p. 152).

Les traits sont généraux et ne dépassent pas ce que tout chrétien pouvait dire. C'était le lieu commun par excellence de la prédication. Paul s'en acquittait avec une puissance d'évocation toute spéciale (Gal. 3, 1). Ici même c'est le 53^e chap. d'Esaië, plus que le souvenir, qui inspire l'auteur. Il n'y a point d'allusion à des faits précis. Les attitudes, les traits sont simplifiés : c'est presque le crucifix. Au reste rien n'empêche, non plus, d'admettre un témoin oculaire. On sait combien l'Église des premiers jours aimait à présenter le Christ souffrant sous les traits du serviteur d'Esaië. C'était son apologétique, sa démonstration suprême; rien n'éveillait des sentiments plus profonds. Nous recherchons les souvenirs, elle aimait les citations; nous voulons la vue des choses, elle préférait les emblèmes. — Peut-être ὅτι ῥπειλει ne cadre-t-il pas absolument avec Luc 23, 28-31 (alors ils diront aux montagnes...). En tout cas l'omission d'un détail de la Passion dans notre épître ne prouverait rien contre l'authenticité de ce détail. Renan (*Antechrist*, p. ix) n'y trouvant pas l'histoire du brigand converti (Luc 23, 34) suppose, d'une façon

bien artificielle, que « la légende de Jésus n'était pas encore arrivée à tout son développement ».

κρίνονται, c'est le refuge des justes persécutés. Calvin : *Ita se retulisse ad iudicium Dei, ut tamen de hostibus suis vindictam non posceret ; quin potius deprecatores se pro illis constituit : Pater, inquit, ignosce.*

II, 24. ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε¹.

Il a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin qu'étant morts au péché nous vivions pour la justice. Il nous a guéris par ses meurtrissures.

Le v. 24 se rattache intimément à ce qui précède : ὅς, qui revient 3 fois (v. 22. 24. 25), constitue une liaison étroite. — La Passion se déroule en termes prophétiques, en symboles. Le sacrifice, acte suprême, vient après les souffrances préparatoires. De là, le changement de temps : l'imparfait caractérisait les tourments successifs ; l'aoriste indique le fait unique. L'emploi soudain de la 1^{re} personne (ζήσωμεν) montre que l'exemple de J.-C. est maintenant remplacé par la valeur rédemptrice de sa mort. Déjà ὑπὲρ ὑμῶν (v. 21) préparait cette affirmation. L'auteur fait ressortir le sens profond et secourable de cette patience, proposée il y a un instant à l'imitation. L'expiation rend l'exemple possible.

ὁς... ξύλον. Cette proposition est un mélange d'expressions empruntées à Es. 53 et à la 1^{re} prédication chrétienne. C'est le témoignage primitif, populaire.

αὐτός, d'un emploi continué dans Es. 53, se trouve en particu-

1. Var. : B a υμων pour ημων. — Tischendorf met αυτου après μωλωπι d'après N*LP et de nombreux Mnn. (40. 73. 93. 94 etc...) Theoph. Oec. Quoique moins bien appuyée (elle a contre elle N*ABCK et des Mnn. (4. 5. 7. 13. 15. 18. 22 etc...), il préfère cette leçon, comme n'ayant pu être introduite par un correcteur. Mais précisément αυτου est dans Es. 53, 5 et devait pénétrer facilement dans le texte, étant dans les mémoires.

lier dans les v. 11 et 12 qui sont imités ici, et où il n'a pas de portée spéciale (Bèze : *ut esset simul sacerdos et victima*). Ici, αὐτός paraît accentuer le contraste entre nous, pécheurs, et lui, le Saint, qui porte nos péchés.

ἀνήνεγκεν, terme caractéristique d'Es. 53, signifie, non pas supporter patiemment (Usteri), mais prendre et ôter (von Soden). Le rapport de ce passage avec Es. 53 est certain, quoique ἀνήνεγκεν soit suivi d'expressions étrangères. On peut objecter que dans Es. 53, 4 le texte hébreu parle des douleurs infligées au peuple, et non des péchés ; mais dans ce même verset les LXX disent ἀμαρτίας, répondant à l'idée, sinon au mot qu'ils traduisent : le Serviteur, qui n'a pas commis de faute, souffre avec les coupables. Plus loin, au v. 11, il est dit que le Serviteur se charge des péchés, ἀμαρτίας ἀνοίσει. Au v. 12 ἀνήνεγκεν est employé, et là le texte hébreu parle clairement des péchés. Le Serviteur les porte, en vertu d'une loi spirituelle à laquelle le terme de solidarité répond seul d'une façon complète. « Ils auraient dû périr et se trouvent guéris, c'est-à-dire réhabilités, sauvés, précisément parce que lui supportait les coups qui auraient dû les frapper ». (Reuss, *La Bible, Les prophètes*, t. 2, p. 277.) Le Serviteur accepte les châtiments mérités par les autres. On dit alors qu'il se charge de leurs péchés, et qu'il les porte. — Comment le dévouement du juste sauve-t-il ceux qui en sont l'objet ? On n'éprouvait pas le besoin de l'expliquer : c'était une notion primordiale : l'innocent peut souffrir avec les coupables et pour eux. On pensait en Israël que les mérites des uns profitent aux autres, et l'on attribuait à tous les actes de piété le même caractère bien-faisant ¹.

Aussi, quand les chrétiens disaient que Jésus s'est chargé de nos péchés, qu'il les a pris sur lui, ce langage s'imposait comme évident.

Mais le texte contient d'autres éléments qui mettent en pleine lumière non plus seulement la souffrance solidaire, mais le sacrifice expiatoire :

1. Wellhausen, *Israel. und Jüd. Gesch.*, p. 285 ; Smend, *Alltest. Rel. Gesch.*, p. 286 ; Holtzmann, *N. T. Theol.*, t. 1, p. 65 et suiv.

ἐν τῷ σώματι. Voici la victime qui accomplit les symboles de l'A. T.; voici le corps immolé de Christ. Comme dans 1, 2. 19 on doit penser au sacrifice. C'est là que l'œuvre rédemptrice se concentre : Jésus a parlé de son corps brisé (Mat. 20, 26). Paul y revient sans cesse (1 Cor. 21, 24; Rom. 7, 4; Col. 1, 22 ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός). Héb. 10, 18 précise encore. Tout cet ordre d'idées vient se résumer dans le texte du 4^e Évangile, 1, 29 : l'agneau de Dieu. — Et c'est bien la même pensée qui domine 1 P. 2, 24. C'est à sa lumière que l'auteur comprend Es. 53 et c'est elle qui amène le trait suivant :

ἐπὶ τὸ ξύλον — ἐπὶ avec l'accusatif; c'est la victime portée sur l'autel (Bède : *ara crucis*. Gerhard : *Crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum in sacrificium oblaturus ascendit*). Cf. ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Lévi. 14, 20; 1 Macch. 4, 53; Jacq. 2, 21. De même Héb. 10, 10 parle de la προσφορά τοῦ σώματος. Usteri objecte que l'expiation n'est pas constituée par la présence de la victime sur l'autel, mais par l'application du sang. La victime placée sur l'autel, offerte, n'en est pas moins un moment essentiel du sacrifice; dans l'antique Israël, c'est là qu'elle est immolée. (Robertson Smith, *The religion of the Semites*, p. 341.) — Huther objecte que ξύλον éveille plutôt l'idée d'une exposition infamante : c'est le cas précisément dans les discours de Pierre (Actes 5, 30; 10, 39; cf. Gal. 3, 13). Aussi Huther pense-t-il qu'on ne peut comparer l'autel saint au bois maudit. Mais l'épître est écrite au moment où tous les détails de la Passion se transfigurent. On parle encore du « bois », comme au premier jour; mais aucun autel ne semble plus saint¹.

Tout cela ne constitue pas un symbolisme rigoureux. Trois images s'amalgament, échantent leurs expressions caractéris-

1. Comparer, à titre d'analogie, l'importance que le poteau du sacrifice avait prise dans le sacrifice védique (*Année sociologique*, Paris 1899, art. Hubert et Mauss, p. 59. 60). « Il (le poteau) occupe, lui aussi, une situation éminente, car c'est là que se tiendra le plus important de tous les personnages visibles qui prendront part à la cérémonie, la victime. Aussi les Brâhmanas le représentent-ils comme un des points où viennent converger et se concentrer toutes les forces religieuses qui sont en jeu dans le sacrifice. »

tiques : le Serviteur d'Esaië 53, la victime du sacrifice, l'exposition sur le bois. Mais la formule qui les réunit est brève, expressive, et désigne, avec toute la clarté possible, le sacrifice expiatoire, que la solidarité explique, et que la foi accepte.

ἵνα se rattache directement à ἀνῆγγκεν et exprime le résultat de l'œuvre rédemptrice : que le péché n'ait plus d'empire sur nous.

ἀπογενόμενοι (s'en aller, s'abstenir, mourir) ne se trouve qu'ici dans le N. T., et exprime la rupture totale : οἱ ἀπογενόμενοι, les morts (=ἀποθανόντες), Rom. 6, 2 ἀπεθάνομεν.

ἁμαρτίαις, au pluriel (Rom. 6, 6 : τῇ ἁμαρτίᾳ), car l'épître met en lumière avant tout les effets positifs, les résultats moraux de la rédemption. Sa pensée n'en est pas moins conforme à l'enseignement de Paul; la vie du chrétien est précédée « de la cessation absolue de son existence de pécheur » (Reuss, *Ep. cath.*, p. 184). Il n'a plus rien à faire avec les péchés qui remplissaient sa vie. Il y est mort. De plus, entre ce changement radical et la croix de J.-C., il y a une relation intime et nécessaire. C'est ce sacrifice, accepté par la foi, qui produit l'état caractérisé par le terme d'ἀπογενόμενοι. Il ne s'agit ni de l'exemple que J.-C. donne (von Soden), ni de la reconnaissance qu'inspire l'œuvre accomplie (Usteri) : ἀπογενόμενοι ne désigne pas l'effort actuel pour ne plus pécher, ce n'est pas un équivalent de ἀπογενώμεθα, c'est la libération intérieure, due à la Rédemption (Kühl).

ζήσωμεν indique la vie même, reçue de Christ. Bengel y comprend la manière dont on vit (*ingenuâ servitute*).

τῇ δικαιοσύνῃ, au singulier, après ἁμαρτίαις au pluriel. La justice, terme collectif, résume tous les actes d'une vie selon Dieu. L'exemple de J.-C., ses préceptes, font connaître la justice de Dieu; mais son sacrifice la rend possible (cf. Rom. 6, en particulier les vs. 18. 19; 8, 10).

οἰ (cf. pour la tournure Clem. Rom. 21 οἱ ἡ πόνη αὐτοῦ). μώλωπι, d'après Es. 53, 12 ce seraient les cicatrices des coups reçus (Sir. 28, 17 πλῆγῃ μάστιγος ποιεῖ μώλωπας). On peut y voir une allusion aux coups reçus par les esclaves (Bengel : *paradoxon apostolicum : vibex, frequens in corpore servili*; Sir. 12, 12); un détail dans l'aspect du Christ, rappelant l'ensemble de ses souffrances. — Mais

μώλωπ: désigne plus probablement les plaies, les meurtrissures de la sainte victime, et non pas seulement les traces des coups.

ἰαθῆτε, guérison radicale; le principe même du mal a disparu (Barn. 7, 2 ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔπαθεν ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς). Le verbe est à la 2^e personne; l'épître exhorte continuellement.

II, 25. ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν¹.

Car vous étiez comme des brebis errantes, et vous êtes revenus au pasteur et à l'évêque de vos âmes.

Ce dernier verset s'adresse, de toute évidence, à l'Eglise dans son ensemble.

ἦτε, c'est le contraste saisissant entre autrefois et aujourd'hui; la transformation radicale que le salut, la conversion, expliquent seuls.

ἰαθῆτε, au v. 24 présente le péché comme une maladie dont il faut être guéri; πλανώμενοι, comme un égarement. Voici des brebis égarées, errantes. C'est une réminiscence d'Es. 53, 6, πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθησαν, et des paroles de J.-C. (Mat. 9, 36; Luc 15, 4. 6; Jean 10). Ce ne sont pas seulement d'anciens Juifs, (Kühl : ils appartenaient au troupeau), c'est l'humanité en tant qu'ignorante et coupable.

ἐπεστράφητε, au moyen, se tourner vers...

ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον. C'est de J.-C. qu'il s'agit. C'est de lui que parle tout le développement précédent. Il est appelé ἀρχιποιμήν (5, 4). Il est le bon berger (Jean 10). — Ce verset fait allusion à Ez. 34, 11. 12. ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτά, ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποιμήν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ. C'est le rôle même, ce sont les attributs que Jésus se donne à l'égard de son église. — Ainsi apparaît dans cette épître, écrite de Rome, l'image touchante qui sera peinte sur les murs des catacombes, le bon Pas-

1. Var. : B omet ἦτε γαρ. — CKLP ont πλανώμενα, ce qui est une correction naturelle. — NP ont ἐπιστράφητε.

teur qui garde et qui surveille son troupeau. — C'est le troupeau de Dieu (5, 2), mais Jésus en est le berger.

ψυχών. Si l'on borne strictement aux esclaves le passage 18 à 25, le mot est significatif : ce sont des esclaves, et ils ont une âme à sauver.

III, 1-7. Le foyer chrétien. L'auteur s'adresse d'abord aux femmes chrétiennes (1-6) dont les maris sont étrangers à l'Église, et ensuite, d'une façon brève (7) aux maris chrétiens. Son idéal du mariage, est absolument fidèle à l'idéal apostolique; mais il se rapproche des notions israélites du temps. Il recommande la subordination, la crainte; il cite l'exemple de Sara et parle « d'un sexe plus faible ». Jésus-Christ avait caractérisé d'une manière plus intime et plus haute l'union indissoluble (Mat. 19, 6) où les époux sont un (Mat. 19, 5). L'apôtre Paul, en termes souverains, avait affranchi la femme de toute infériorité spirituelle (Gal. 3, 28), et cherchant au cœur même de la Rédemption une image capable d'illuminer les notions confuses qu'il voulait transformer, il avait eu recours à l'union de Christ et de l'Église (Eph. 5, 25). L'épître de Pierre admet tout cela, mais elle n'a pas cet accent. Elle donne cependant sa note propre. Elle fait revivre la maison chrétienne où l'époux incroyant est gagné par la femme fidèle (3, 1); où les prières ne sont pas interrompues (3, 7). Cette maison sera le lieu même de toutes les vertus, un abri sûr, un milieu unique pour l'éducation des âmes. — Paul Gide, comme Jhering, montrent à quelle hauteur s'était élevé l'antique idéal romain du mariage et de la famille¹. G. Boissier rapporte, d'après Tacite, de sublimes exemples de vertu conjugale. Il faut mettre la famille chrétienne en regard², non de

1. Qu'on se rappelle seulement la définition bien connue : *Consortium omnis vitae, individuae vitae consuetudo, divini et humani juris communicatio* (P. Gide, p. 111).

2. Paul Gide, *Étude sur la condition privée de la femme*, Paris, 1885, 2^e éd.; Jhering, *L'esprit du droit romain*, trad. de Meulenaere, Paris, 1886, t. 2; G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1892, 4^e éd., t. 2, p. 192 à 237; Benzinger, *Familie und Ehe bei den Hebraern*. Real-

l'effroyable décadence du temps, mais de ce que l'antiquité classique a eu de plus parfait, pour comprendre ce que, dans ce domaine, J.-C. a apporté. En transformant les âmes à son image il a véritablement fait « toutes choses nouvelles ».

1-6. Recommandations adressées aux femmes chrétiennes.

Les 2 sujets traités sont la subordination (1-2, 6), et la simplicité (3-5). Les raisons essentielles que l'auteur invoque sont, la nature même de la piété (4), et l'exemple de Sara, mère et modèle des femmes dans le peuple de Dieu (6). L'auteur, en cet endroit, ne pense qu'à l'épouse chrétienne, il ne dit rien de la participation des femmes à la vie de l'Église : cette participation est impliquée plus loin (4, 7-11).

III, 1. Ὁμοίως γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἰ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθῶσιν¹,

Vous de même, femmes, soyez soumises à vos maris ; et, s'il en est qui ne croient point à la Parole, ils seront gagnés, même sans paroles, par la conduite de leurs femmes,

ὁμοίως. Dans le grec alexandrin, ce mot se rencontre avec un sens affaibli. Fréquent dans les LXX, il y traduit ? (Es. 14, 10 ; 45, 11). Dans 5, 5 il signifie seulement « quant à vous », sans lien avec ce qui précède. — Ici, peut-être veut-on attirer l'attention sur une nouvelle forme de la soumission.

γυναῖκες sans article, vocatif (2, ὁμῶν).

ἰδίοις. Pour Usteri l'emploi de ce mot est intentionnel ; avec

Enc. Herzog-Hauck, 1898, t. 5, p. 738-750 ; Renan, *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 122 et suiv. ; De Pressensé, *Histoire des 3 premiers siècles*, etc. (4^e série). Paris, 1877, p. 425, et suiv. (*le christianisme et la famille*).

1. Var. : N^c C K L P mettent αἱ avant γυναῖκες, contre N^a A B. — B Arm. Copt. suivis par Westcott et Hort suppriment καὶ avant εἰ τινες. — It. (q *glorificentur*) et des Mnn. ont κερδηθῶσιν.

Steiger, Fronmüller, il y voit un avertissement visant des liens spirituels, que telle femme aurait souhaités. La tentation était naturelle à qui doit chercher force et lumière hors du logis. Elles pouvaient faire plus de cas de chrétiens, membres de l'Église, que de leur mari. Quel que soit votre mari, dit l'épître, c'est le vôtre, c'est à lui qu'il faut être soumise. — Cette nuance n'est pas dans le texte; ἰδίως dans le N. T. a un sens affaibli qui ne dépasse guère celui du pronom. Cf. en particulier Eph. 5, 22, qui est imité ici. C'est le sens de ἐαυτῶν (Buttmann, p. 117). Cf. 2 P. 2, 22 reproduisant Prov. 26, 11. Les versions latines traduisent souvent ἰδίως par *suus*.

ὑποτασσόμεναι. Elles pouvaient être tentées de penser médiocrement de leurs maris païens (Lumby). Elles pouvaient se croire émancipées de fait et de droit (Reuss). — C'est plutôt une maxime générale insistant sur la vraie place de la femme chrétienne : une franche et loyale subordination (Eph. 5, 23). Mais combien Amyraut dépasse la pensée du texte ! « En toute société il faut, dit-il, que la partie la moins excellente obéisse à la plus noble, et dépende de son gouvernement; elles doivent être sujettes à leurs propres maris. »

ἵνα avec le futur de l'indicatif (Winer, p. 271); cf. Luc 20, 10; Act. 21, 24; 1 Cor. 13, 3 (partout une variante donne le subjonctif). Le sens atténué de ἵνα explique cette tournure.

εἴ τις. Est-ce une expression adoucie, comme pour douter que le cas se produise? (Bengel : *clementer loquitur*). Non, c'est une manière de s'exprimer favorite de l'épître, dont le sens flotte entre si et puisque. — Prêchant la subordination, l'auteur cherche le cas qui semble excuser la désobéissance, et qui au contraire l'exclut tout particulièrement. Fréquemment les maris ne se convertissaient pas en même temps que leur femme (Act. 16, 1-13; 17, 4). Paul relève dans ce cas l'action bienfaisante de la femme chrétienne (1 Cor. 7, 12).

ἀπειθεῖσιν (2, 8). C'est probablement le simple fait de ne pas croire à l'Évangile, sans que l'idée d'opposition radicale, de révolte, soit indiquée. — D'une façon inattendue, Kühn reconnaît ici des Juifs.

καρδηθήσονται. Mot usuel pour désigner les âmes gagnées à la foi (1 Cor. 9, 19-22). C'est le motif le plus noble, le plus évident, le plus touchant, de demeurer soumise.

ἄνευ λόγου. Précédemment, avec l'article, c'est la Parole par excellence, l'Évangile, Ici, sans article, l'action de parler (Bengel : *priore loco Evangelium, deinde loquela*). — Est-ce parce que les femmes ne devraient pas être les prédicateurs de leurs maris (De Wette)? Ainsi Ruskin dira : « sage, non pour s'élever au-dessus de son mari, mais pour ne jamais faillir à son côté ». (*Sesames and lilies*, 2, 69). Est-ce une allusion à la brutalité des maris païens qui n'acceptent pas la discussion? Quoi qu'il en soit, leur vie sera une évangélisation sans paroles. Il n'est pas défendu de parler, mais quand la parole n'est pas possible, ou quand elle échoue, il reste le silence. Calvin : *etiam tacentes, maritos praeparent ad amplexandam Christi fidem*. Adolphe Monod remontant au principe, généralise : « une vocation de charité à l'égard de l'homme, dans une position d'humilité auprès de l'homme, voilà la mission de la femme » (Ad. Monod, *la Femme*, 10^e éd. p. 11).

III, 2. ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν¹.

voyant votre conduite pure et respectueuse.

ἐποπτεύσαντες (2, 12) ayant longuement regardé, et bien vu, afin de se former un jugement, comme en face d'un mystère dont on n'a pas la clef (Lumby).

τὴν ἐν (Winer p. 124).

ἐν φόβῳ, soumission humble, effroi de manquer au devoir (Eph. 5, 33). Ce n'est pas la crainte de Dieu (Bengel, Weiss). C'est plus que le respect (Bèze, *reverentia*), beaucoup moins que la peur.

ἀγνήν, c'est d'abord la chasteté (Érasme, Weiss) sans laquelle il n'y a pas de profond et de durable amour. C'est surtout l'en-

1. Var. : N* ἐποπτεύοντες.

semble des perfections morales de la femme. (Fronmüller : pure, sainte). Cf. Jacq. 3, 17 (von Soden). C'est par là que la femme chrétienne gagnera son mari, même sans paroles. Sûreté du caractère, fidélité à toute épreuve, délicatesse d'âme qui s'abstient de l'apparence même du mal, respect infini du lien conjugal, tel est le charme qui vaincra les résistances et fera respecter, aimer, accepter la Parole. D'une vie parfaite rayonnent des puissances, des persuasions inexprimées, d'autant plus pénétrantes. Le langage limite souvent, et affaiblit ce qu'il exprime; la beauté morale s'impose. L'admirer, c'est déjà ressentir quelque amour pour les grâces divines qui l'ont formée. La perfection chrétienne imprime dans les cœurs une image de plus en plus distincte de J.-C. Cf. l'éloge de Monique dans Augustin (*Confess.* 9, 9, au début) : *sategit eum lucrari tibi, loquens te illi moribus suis, quibus eam pulchram faciebas, et reverenter amabilem atque mirabilem viro.* « Comment élever plus haut, dit Ad. Monod, le crédit spirituel de la femme chrétienne? Elle supplée auprès du mari l'action même de la Parole divine, quand sa conduite épiée à la faveur de l'intimité conjugale ne laisse apercevoir en elle que la vertu secrète avec laquelle l'Évangile opère dans son cœur » (Ad. Monod, *La Femme*, p. 71).

ὁμῶν. D'après l'usage, l'épître est envoyée aux hommes libres; mais elle est lue dans l'assemblée et s'adresse directement à tous ceux qui l'entendent.

III, 3. ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἑξῶθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος¹,

Que votre parure ne soit pas celle du dehors, des cheveux tressés avec art, des bijoux d'or, des vêtements de prix,

ὧν se rattache à ὁμῶν.

ὁ ἑξῶθεν (κόσμος), prépare l'antithèse du v. 4 (χυρπτός).

1. Var. : C Arm. omettent τριχῶν. L'emploi d'ἐμπλοκῆ seul ne modifie pas le sens. — C Vg. Syr^{sch} ont η περιθεσεως.

ἐμπλοκῆς. Ces génitifs abstraits attirent l'attention autant sur l'acte de se parer que sur les objets dont on se pare. — ἐμπλοκῆς τριχῶν, tresses, arrangement des cheveux. On sait combien les Juifs, hommes et femmes, soignaient leur chevelure (Voy. *Mischna Schabbath*, 1, sur les tresses, les épingles, les peignes).

Les Pères de l'Église recommandent le vieil usage romain, très simple ¹ : on ramassait les cheveux en nœud derrière la tête et on les assujettissait au moyen de bandelettes. Au 1^{er} siècle, à côté de la vieille simplicité qui persiste, plus ou moins modifiée, on constate le goût croissant pour les tresses variées, les frisures qui encadrent le visage, les boucles symétriques; sous les Flaviens, pour les diadèmes de cheveux (*orbis*), et ensuite, pour les arrangements singuliers et compliqués.

περιθέσεως. La morale juive attribuait une origine démoniaque à ces ornements. D'après Hénoc'h (8, 1), c'est Azazel qui les a enseignés aux hommes Ἀζαήλ.. ἐδίδαξε .. τὸ χρυσίον πῶς ἐργάσωνται καὶ ποιήσωσιν αὐτὰ κόσμια ταῖς γυναῖξι; *Testam. des XII patr. Ruben*, 5 οὕτως γὰρ ἔθελξαν τοὺς ἐγγρηγόρους πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ. Cf. Tertullien, *De cultu femin.*, 1, 2; 2, 10.

ἐνδύσεως (Es. 3, 18-23; 1 Tim. 2, 9). La simplicité dans les vêtements est déjà un des points classiques de la morale juive. — Les auteurs qui traitent ce texte cherchent trop souvent à en restreindre la portée. « Quant aux habits, dit par exemple Daillé², saint Paul ne leur permet pas seulement, il leur commande expressément d'en porter d'honnêtes, et qui, outre leur principal usage, qui est de défendre le corps contre les injures de l'air, donnent encore quelque ornement à leurs personnes. Il ne faut pas douter non plus que ces saints hommes n'approuvent la distinction que font les habits entre les divers ordres du genre humain, séparant comme marques et livrées, les conditions les plus relevées, d'avec celles qui sont au

1. Voy. sur l'arrangement des cheveux, dans le monde gréco-romain : Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, Paris, 1870, 3^e éd., t. 4, p. 1 à 16 (le *Monde d'une Femme*) ; Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*, art. *coma*, avec fig. ; P. Allard, *Les esclaves...* p. 61 et suiv. (sur les *ornatrices*). — Ovide, *Ars, Am.*, 3, 130; Tibulle, 1, 9, 9.

2. Sermons sur 1 P 3, 1-6, p. 251 à 281.

dessous, et qu'ils ne laissent par conséquent à quelques-unes des femmes l'usage du velours, du satin, de la pourpre, de l'or, de l'argent, des pierreries. Car Dieu est l'auteur de toute cette belle diversité qui se trouve entre les conditions des hommes. » L'épître dit exactement le contraire. Elle se rattache d'une part à la vieille sagesse, et à la simplicité primitive¹, et par le v. suivant à l'idéal chrétien. — « Veillez, dit Ruskin, à ce que vous soyez enfin ornées comme des femmes professant la piété, avec les pierres précieuses des bonnes œuvres, et en habillant vos sœurs pauvres comme vous-mêmes » (*Deucalion*, § 46).

III, 4. ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής².

mais que ce soit la beauté cachée du cœur, le charme impérissable d'un esprit doux et paisible, qui est d'un grand prix devant Dieu.

ἀλλά. L'auteur ne veut pas que le charme soit sacrifié. Il donne à entendre qu'il en faut; mais il va dire où se trouve celui qui convient à la femme chrétienne. Voici la plus haute parure : celle de l'âme, qui laisse transparaître les trésors de la vie intérieure. Une vraie piété met en communion avec la source de la vie la plus haute, et fait participer à la beauté suprême.

ὁ κρυπτός ἄνθρωπος « L'homme caché du cœur ». — Ce n'est pas une notion moralement indifférente (Usteri), le dedans opposé au dehors. C'est la notion paulinienne de l'homme intérieur, spirituel. (Rom. 7, 22 ; 2 Cor. 4, 16 ; Eph. 3, 16) ; l'auteur choisit à dessein une expression indiquant le contraire du désir de paraître et il entend bien désigner l'œuvre de Dieu dans l'âme.

La femme qui s'oublie elle-même, et enveloppe de bonté son

1. Steiger (p. 306 et suiv.) cite une série de maximes analogues de Platon, d'Aristote, de Plotin.

2. *Var.* : ACP ont πραεος, contre NBKL. — NACKLP ont πραεως κα. ησυχ.; B Vg. Copt. ont ησυχ. κα. πραεως; Syrsch Arm. Aeth. omettent κα. ησυχ.

excellence morale, a dans la plus extrême modestie un véritable rayonnement. De certaines âmes pures, profondes, aimantes, se dégage une indéfinissable beauté¹. Chez telle femme chrétienne un bijou serait un contre-sens et ferait tache. « C'est une marque de peu d'esprit, disait Luther, que de tant tenir à la parure ».

Par contre, dans la mesure où le sens de la vie intérieure diminue, le goût des ornements extérieurs augmente. Il aura ses théoriciens :

« Le goût de la parure, dit Pérez, contenu par la pudeur et le bon sens, marque plutôt une perfection du type humain chez la femme. — L'art de parer sa personne, dit le même auteur, d'achever en elle un type idéal de pureté, de beauté, de convenance, indique une perfection esthétique ou sociale² » Pérez cite Rousseau, au gré de qui le rôle de la femme est surtout « de plaire à l'homme », et Renan, qui estime qu'en se parant « elle pratique un art, un art exquis, en un sens le plus charmant des arts ».

Certes, suivant le mot de Keats,

A thing of beauty is a joy for ever,

mais la question est de savoir où il y a le plus de beauté, de vraie parure et de charme souverain. C'est aux femmes chrétiennes qu'en appartient la démonstration.

Au reste il ne s'agit pas ici d'une chose moralement indifférente, d'un ἀδιάφορον. Si la simplicité se trouve d'accord avec une esthétique plus haute, elle n'en est pas moins d'abord un devoir positif, que notre épître rattache au souci de la vie intérieure.

ἀφθάρτω. Steiger sous-entend κόσμω. C'est inutile. L'idée et l'expression sont claires; l'adjectif neutre, exprimant une idée essentielle, remplace le substantif abstrait.

πνεύματος, n'indique pas le Saint-Esprit (Steiger), ni seulement l'esprit, terme psychologique (von Soden); mais l'es-

1. Aristote (*Econom.*) disait : τὸ τοῦ βίου σεμνὸν καὶ εὐπρεπές... ὁ τῆς ψυχῆς κόσμος. (Steiger, *ad loc.*, p. 306.)

2. *L'art et la poésie chez l'enfant*, p. 2. — *Ouv. cit.*, p. 301.

prit de celui qui est né de nouveau (Usteri), l'ensemble des dispositions spirituelles.

πραέως, ἡσυχίου, qualités particulièrement estimées en Israël, et sans lesquelles il n'y a pas de soumission; vertus essentielles du christianisme primitif, et qui tiennent une grande place dans les béatitudes (Mat. 5, 3. 5. 7. 9). — Elles font antithèse, si l'on veut, à la vanité, au désir de paraître; mais surtout elles sont mentionnées pour elles-mêmes, et comme donnant au fidèle son cachet propre.

ὁ (ἐστίν) que Steiger rattache à ἀφθάρτω, et Usteri à πνεύματος, résume plutôt, dans son ensemble, ce qui précède.

πολυτελής, idée de valeur unie à celle de parure (Usteri); précieux ornement que la grâce donne gratuitement..

ἐνώπιον (Ἰᾲῃ), hébraïsme, périphrase favorite du N. T. pour remplacer le datif subjectif (Buttmann, p. 180).

III, 5. οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμου ἐαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν¹,

C'est ainsi qu'autrefois les saintes femmes se paraient, espérant en Dieu, obéissant à leurs maris,

οὕτως, en ayant recours à la parure d'un esprit doux et paisible.

ἅγαι. L'usage des 1^{ers} chrétiens était de chercher des exemples édifiants dans l'A. T. Sortis du judaïsme, ou du paganisme, c'était le trésor commun où l'on puisait. Saintes, disent Weiss, von Soden, parce qu'elles appartiennent au peuple élu; mais en tenant compte de la piété personnelle que le terme d'ἅγιος suppose dans l'épître. Le N. T. verse un sens tout spirituel dans ces expressions de l'A. T., qui, malgré leur grandeur, ont encore quelque chose de collectif et d'extérieur.

1. Var. : 13 remplace ποτε par τότε. — N KLP Oec. ont ἐπι, contre ABC Mnn. (13. 15. 27. 36. etc...) Theoph. (εἰς). — N Oec. ont Θεον.

ἐλπίζουσαι (avec εἰς Jean 5, 45; Act. 24, 15). Les LXX traduisant ܡܚܕܐ et ܡܚܕܐ , emploient le plus souvent ἐπί (rarement εἰς, le datif, ou ἐν, qui répondent à ܠܥܝܢܐ , ܠܥܝܢܐ Buttmann, p. 175). — C'est la caractéristique même de leur foi. Pour un chrétien du 1^{er} siècle, la piété des saints d'Israël consistait avant tout dans leur confiance aux promesses de Dieu, parfois même dans l'attente de J.-C. (Jean 8, 56). — Paul parle de la foi d'Abraham (Rom. 4, 3; cf. Hébr. 11, 11 $\text{πίστει καὶ αὐτῇ Σάρρα}$), et Pierre, de l'espérance de Sara. L'orientation n'est pas la même (Weiss y insiste). Mais il s'agit surtout de désigner les vertus les plus contraires à l'idolâtrie de ce qui passe. L'espérance, qui rend présentes les choses éternelles, guérit de la recherche de soi, et de ce qui paraît. L'espérance et la sainteté sont unies. Bengel a dit : *Vera sanctitas, spes in Deum*.

ἐκασμοῦν, parure incorruptible de l'âme. Kühl, remarquant le rapport ἐκασμοῦν ὑποτασσόμεναι, veut que cette simplicité et cette obéissance s'entre-répondent.

ὑποτασσόμεναι, coordonné à ἐλπίζουσαι. L'espérance les ayant affranchies des prétentions, des préoccupations personnelles, elles peuvent avoir, sans arrière-pensée, l'esprit de soumission.

ἰδίοις non pas leurs propres maris, mais simplement leurs maris (3, 1).

III, 6. ὡς Σάρρα ὑπήκουεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβοῦμεναι μηδεμίαν πτόησιν¹.

comme Sara obéissait à Abraham et l'appelait son seigneur, elle dont vous êtes devenues les filles, faisant le bien, et n'ayant nulle crainte.

Westcott et Hort mettent entre parenthèses l'exemple de Sara,

1. Var. : Westcott et Hort préfèrent υπηκουεν , avec B Syr^{sch} It. (q) Vg. Aug., à υπηκουσεν appuyé par $\text{N A K L H Syr Arm. Theoph. Oec.}$ et adopté par Tischendorf et Weiss. D'après Usteri, υπηκουεν est une correction grammaticale.

de ὡς à τέχνα. Cette manière de construire donne un sens satisfaisant mais elle n'est nullement indiquée.

Σαρρά. Selon De Wette, l'exemple de Sara est une allusion à Hébr. 11, 11; mais textes et contextes diffèrent profondément. — Les rabbins voyaient en Sara un modèle de soumission. Elle est pour les femmes l'exemple par excellence. Mère d'Israël, les femmes chrétiennes qui font partie du vrai peuple de Dieu, l'Israël, selon l'esprit, sont devenues ses filles, et héritent de ses privilèges (Rom. 4, 11). — Weiss y voit une preuve de l'origine judéo-chrétienne des lecteurs (*Lehrbegriff*, p. 112). Sans cela, dit-il, pourquoi leur parler de Sara? Mais on sait que les païens convertis acceptaient aussitôt l'A. T., en vivaient, et se croyaient d'emblée au bénéfice de toutes ses promesses.

Sara obéit en quittant son pays et en appelant Abraham Seigneur (Gen. 6, 12; cf. 1 Sam. 1, 8).

ὁπάρχουσιν. L'imparfait marque la continuité de l'obéissance. L'aoriste indiquerait non un fait particulier, mais la vie considérée dans son ensemble, comme appartenant au passé (Gal. 4, 8; 1 Cor. 9, 20) (Keil).

ἐγενήθητε ne signifie pas : vous êtes (Vg.); mais : vous êtes devenues. On peut paraphraser : « jadis il n'y avait aucun rapport entre vous et Sara; mais maintenant, de païennes que vous étiez, vous êtes entrées dans la descendance spirituelle d'Abraham » (Rom. 4, 11; Gal. 4, 22). — Ce n'est pas une exhortation que l'on adresse, c'est un fait encourageant que l'on constate (von Soden : *Ermunterung*). Kühl, qui retrouve ici des judéo-chrétiennes, pense qu'il s'agit de l'effort qu'elles ont eu à faire pour devenir de vraies filles de Sara.

τέχνα. Ce mot implique chez les auditrices les qualités qu'il signifie (von Soden).

ἀγαθοποιῶσαι, etc. Ces participes mettent en lumière leur caractère de filles de Sara (Cf. Jean 8, 39), et les qualités qu'elles ont acquises en entrant dans l'alliance de Dieu (Usteri). Il ne s'agit pas de ce qu'elles ont eu à faire. On ne raconte pas leur arrivée à la foi, comme veut Burger qui interprète ainsi ἀγαθοπ.; on dépeint leur vie actuelle. — Faisant ce qui est bien (Luther), et non faisant du bien (Grotius).

μη φοβούμεναι. La crainte qui leur est recommandée ne ressemble donc en rien à la peur et ne saurait porter atteinte à leur sérénité intérieure.

πτόησιν, ἁ. λ. dans le N. T. (Prov. 3, 25; 1 Macch. 3, 25 πτόη); ce qui fait peur (sens actif), ne fait allusion à aucun événement de la vie de Sara, ni en particulier à Gen. 18, 15 mais à la condition trop réelle des femmes, exposées aux menaces, aux colères de leur mari païen. Semblables à Sara, par l'espérance et la soumission, elles ne doivent rien redouter. Dieu garde leur âme (1 P. 1, 5).

(Cf. Augustin, *Confess.* 9, 9... *ira fervidus. Sed noverat haec non resistere irato viro... Scientes quam ferocem conjugem sustineret.* » [Éloge de Monique]). — Elles doivent faire le bien, et ne rien craindre; quoique femmes, ne pas connaître la peur.

7. L'auteur s'adresse ensuite aux maris. Il le fait brièvement, beaucoup plus brièvement que l'apôtre Paul (Eph. 5, 25-33), qui équilibre mieux ses recommandations (Col. 3, 18 et 19), et parle avec une autre force à ceux qui ont l'autorité. Mais si ce développement est court, il n'est pas sacrifié. Il commence, comme les précédents, en nommant nettement ceux à qui on s'adresse. Il dit l'essentiel. Ce n'est pas une simple conclusion de ce qui précède. Il faut se rappeler de quelle puissance était investi l'époux et le père dans le monde ancien¹, pour apprécier ce que l'épître demande aux chrétiens.

III, 7. οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γινῶσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγχληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν².

1. V. p. ex. Jhering, *ouv. cit.*, p. 156 et suiv. : « La maison romaine avec tout ce qu'elle contient, la *familia*, est un monde fermé dont la conduite et la direction appartiennent exclusivement au chef suprême, au *paterfamilias*, et dont les rapports avec le monde extérieur sont réglés par lui seul »; P. Gide, *ouv. cit.*, p. 53 et suiv. (sur la loi mosaïque et le Talmud.); Benzinger, *art. cit.*

2. *Var.* : οἱ est omis par B. — 13 remplace σκεύει par μερεῖ. — N^o B Mnn. (13. 26. 31. 40) Syrsch Arm. Aeth. Aug. Amb. ont συγχληρονόμοις, leçon plus

Vous maris, de même, conduisez-vous avec sagesse envers vos femmes, comme envers un sexe plus faible; honorez-les, car elles hériteront avec vous la grâce de la vie. Ainsi vos prières ne seront pas troublées.

ἄνδρες ne fait pas suite à 2, 13, comme veut Hofmann, car la liaison serait lointaine, forcée, mais vient naturellement après ce qui précède.

ὁμοίως paraît signifier simplement : et vous, quant à vous. — Peut-être aussi l'auteur veut-il adresser aux maris une recommandation analogue à celle qu'il vient de donner aux femmes et aux esclaves : tout maîtres qu'ils sont, une certaine soumission leur est prescrite : la soumission réciproque dont parle l'apôtre Paul (Eph. 5, 21). Ils doivent l'honneur à l'épouse qui est avec eux héritière de la Vie.

συνοικοῦντες habitant ensemble, sous le même toit (Deut. 22, 13; Sir. 25, 8 μακάριος ὁ συνοικοῶν γυναικί συνετῇ). C'est toute la vie commune. — Il faut suppléer un verbe que le contexte suggérera, p. ex. : soyez (Buttmann, p. 293).

γινῶσιν, ce n'est pas la connaissance de l'Évangile et de Dieu, mais la prudence pratique, la connaissance de soi-même et des autres (Luther : d'après la raison; Bengel : *moderatio*). Lumby parle, à ce propos, de l'esprit de chevalerie chrétienne qui n'impose pas à la femme des fardeaux excessifs.

ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει est relié par Westcott et Hort au participe qui suit; mieux vaut le rattacher au précédent. — C'est à cause de cette faiblesse même de la femme qu'on réclame ce discernement.

ἀσθενεστέρῳ. Le monde ancien s'exprimait ainsi. Chez les auteurs latins, grecs et juifs on trouve les appréciations les plus nettes, souvent les plus dures, dans le même sens. Aux environs

facile mais mieux appuyée et admise par Tischendorf et Weiss; Westcott et Hort préfèrent συγχληρονομοι d'après ACKLP, Mnn. (5. 38. 42. 57 etc...) Syrp Jérôme. — χαριτος, précédé de ποιικλης dans $\aleph$ AC², quelques Mnn. (4. 5. 57. 68. 69.). Hoffmann adopte cette leçon, évidemment introduite d'après 4, 10. — εγχοπτεσθαι (ABP), ενκ. ($\aleph$) εκκ (C²KL). — Β α ταις προσευχαις, maintenu en marge par Westcott et Hort.

de l'ère chrétienne, la loi romaine déclare la femme incapable, de par son sexe même (*fragilitas, imprudentia, imbecillitas sexus*¹). Bien plus encore chez les Grecs², la femme avait été privée de capacité juridique à cause de la faiblesse même de sa nature. Il y a, suivant Aristote, trois classes de personnes qui ne peuvent agir par elles-mêmes, l'esclave, l'enfant et la femme. « L'esclave n'a pas de volonté; l'enfant en a une, mais incomplète; la femme en a une, mais impuissante³. » Dans le monde juif, Josèphe dira, comme allant de soi, que la femme ne peut témoigner en justice⁴. Maïmonide parlera de la femme incapable de science, faible d'esprit⁵. On tiendra parfois un autre langage⁶; mais l'opinion fondamentale est là. — L'épître de Pierre en est loin.

σχεῖος (1 Thess. 4, 4; Rom. 9, 21) désigne ce qu'il y a d'extérieur dans l'individu, et peut se dire de l'un et l'autre sexe (ἀσθενεστέρω, au comparatif). — Luther entend : un instrument de Dieu; d'où le respect qui est dû (Rom. 9, 21).

ἀπονέμοντες (Deut. 4, 19, donner en partage), rendre à chacun ce qui lui est dû, τὸ νομιμον.

τιμήν. Que la faiblesse n'amène pas le mépris; que la faiblesse même devienne un titre au respect! (Cf. Ambroise, *Hexaemer.* 5, 7 : *non es dominus sed maritus, non ancillam sortitus es sed uxorem. Gubernatorem te Deus voluit esse sexus inferioris, non praepotentem; Calvin : Sit amor cum reverentia conjunctus.*)

1. P. Gide, *ouv. cit.*, p. 145 et suiv.; lire en particulier l'étude sur le sénatus consulte Velléien, « Les femmes ne peuvent s'obliger pour autrui... » p. 155; cf. Tite-Live 34, 2, 7 : *nunquam exiit servitus muliebris*; Quintilien (*Declam.* 308), *imbecilla res est foemina*.

2. P. Gide, *ouv. cit.*, p. 63 et suiv. sur la situation de la femme en Grèce.

3. τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον (*Polit.* 1, 5). Platon dit que les hommes qui ont été lâches ou injustes renaîtront femmes dans une autre existence (*Timée*, éd. Didot, t. 2, p. 248).

4. διὰ κορυφότητα καὶ θράσος τοῦ γένους αὐτῶν (*Ant.* 4, 8, 15) et *Contr. Ap.* 2. γυνὴ δὲ χειρόν φύσει ἀνδρὸς εἰς τὰ πάντα.

5. *Quoniam mulierum animi sunt plerumque doctrinae incapaces, et ob ingenii imbecillitatem verba legis ad vanum et hyperbolicum sensum trahunt.* (*De Doctrina legis*, Oxford, 1705, I, 1, 13.)

6. V. Schoettgen, *Hor. Hebr.*, p. 1041.

καί n'est pas explétif, mais attire l'attention sur le fait qu'elles sont, comme leurs maris, héritières de la grâce.

συγκληρονόμοις. Voici le fondement de la parfaite égalité religieuse (Gal. 3, 28) : même grâce, même foi, même héritage. (Cf. Tertullien, *Ad Uxorem : Conserva*). C'est aussi le secret de l'union parfaite : Les époux ne sont vraiment un, que quand ils se sont rencontrés dans ce sanctuaire, et qu'ils partagent les espérances suprêmes.

χάριτος ζωῆς, la vie éternelle, offerte à tous deux par la grâce divine. Ils sont objets de la même miséricorde. — χάρις est ici, moins la grâce divine, au sens paulinien, le principe du salut, que la bonté de Dieu, d'où procèdent les dons. — ζωῆς. Erasme interprète : χάρις ζωῶσα; Grotius, χάρις ζωοποιουῶσα; Köhl, le don de Dieu qui consiste dans la vie.

ἐγκόπτεσθαι (1 Thess. 2, 18; Gal. 5, 7). On ne saurait penser avec Bengel à des scènes d'intérieur qui interrompent les prières. Il s'agit de l'esprit d'union et de cordiale entente sans lequel il n'y a guère de véritables prières. On ne peut pas prier; la prière ainsi faite n'est pas efficace : elle manque de la paix intérieure qui en fait la puissance. Tout désaccord en tarit la source. Cf. 1 Tim. 2, 8, passage analogue, où la pureté et la douceur sont une condition essentielle de l'exaucement (et 1 Jean 4, 7 à 21, en particulier le v. 20). Luther explique : « si tu murmures, si elle aussi est en faute, vous ne pourrez pas prier et dire : pardonne-nous comme nous pardonnons. »

ὑμῶν. D'après von Soden il ne s'agit pas seulement des prières des hommes, mais des époux chrétiens, à la fin d'une exhortation qui les a visés l'un et l'autre. De même Weiss (*Lehrbegriff*, p. 352). Cet ὑμῶν est donc comme un accord final où viennent se résoudre les dissonances supposées.

8 à 12, exhortations générales qui font une péroration particulière aux conseils qui précèdent, et dont l'idée de soumission faisait le centre. Elles se terminent par une citation libre du Ps. 34.

III, 8. τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι, ταπεινόφρονες¹,

Enfin, soyez tous d'accord, bien unis, aimant vos frères, compatissants, humbles,

τὸ τέλος. Paul dit τὸ λοιπόν (Eph. 6, 10). Cette expression n'est pas destinée à introduire une idée nouvelle, mais à résumer ce qui précède. (Erasmus : *in summa*; Bengel, *tandem vero*). — πάντες accentue ce caractère de résumé et de conclusion finale. (Oecum. τί χρή ἰδιολογεῖσθαι; ἀπλῶς πᾶσί φημι). — Les épithètes qui suivent, sauf εὐσπλαγχοι (Eph. 4, 23), ne se retrouvent pas ailleurs dans le N. T. Elles ont trait à la vie de l'Église, aux relations journalières; elles pénètrent les devoirs sociaux de l'esprit de l'Évangile, et font voir « ce que doit être extérieurement une vie chrétienne digne de ce nom, après que Pierre a montré magistralement ce qu'elle doit être à l'intérieur et à l'égard de Dieu » (Luther).

Ces adjectifs continuent les participes qui précèdent. On peut également sous-entendre ἔστε (Rom. 12, 9 et suiv.). Ce n'est pas un abrégé du caractère chrétien, mais une énumération des vertus qui unissent les hommes. On en rapprochera le début des Actes, sur les disciples qui sont un cœur et une âme (Act. 1, 14; 4, 32). Calvin : *quae maximè ad fovendam amicitiam et caritatem necessaria sunt*.

Von Soden, d'une façon peut-être artificielle, groupe 2 à 2 ces adjectifs : ὁμόφρονες et συμπαθεῖς (Héb. 10. 34), φιλάδελφοι et εὐσπλαγχοι (Héb. 13, 1-3).

ὁμόφρονες (τὸ αὐτὸ φρονούντες Rom. 12, 16. Cf. Theognis 81, ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες), absence de discussion, entente parfaite.

συμπαθεῖς, indique ce que l'on est à l'égard de ceux qui souffrent, et montre que l'on partage les sentiments des autres (Rom. 12, 15).

1. Var. : KL ajoutent εσεσθε à ὁμοφρονες. — C écrit συναθεῖς. — KP remplacent ταπεινοφρονες (établi par NABC et les versions) par φιλοφρονες que l'on introduit dans le texte pour que toutes les épithètes aient une signification analogue, ταπεινοφρονες semblant une idée étrangère au développement; L Vg. (tol. harl.) Theoph. Oec. maintiennent ταπεινοφρονες et φιλοφρονες (tol. *modesti humiles*). Hofmann adopte cette leçon évidemment artificielle.

φιλάδελφοι¹. A propos de φιλόφρονες; Leighton parle de l'amitié, ce parfum de la piété chrétienne. φιλάδελφοι dit plus encore : c'est l'amour fraternel dont le N. T. a un sens si profond (1, 22; 4, 8; 5, 9; Act. 6, 3; 9, 30; 11, 29; Rom. 12, 18, 13). Calvin : *Ubi Deus agnoscitur Pater, illuc demum vere regnat fraternitas*.

εὐσπλαγχνοι (Rom. 12, 13; Eph. 4, 32) : le sens classique serait : qui a de fortes entrailles, du courage; le sens biblique : dont les entrailles s'émeuvent (Gen. 48, 30; 1 Rois 3, 26). Dans la *Prière de Manassé*, 6, c'est la miséricorde de Dieu pour les pécheurs. (Cf. *Ep. de Polyc.* ch. 5 et 6). — Bengel : *erga afflictos*.

ταπεινόφρονες, ἀ.λ. dans le N. T. (Prov. 29, 23). Mais ταπεινοφροσύνη est fréquent dans le N. T., et chez les Pères; c'est l'humilité, vraie création de l'esprit chrétien, toute contraire à l'orgueil païen : chez les classiques, ταπεινόφρων indique la bassesse d'esprit. (Cf., en Israël, l'expression « peuple de col raide »).

III, 9. μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε².

ne rendez pas le mal pour le mal, ni l'outrage pour l'outrage, mais, au contraire, bénissez, car c'est à cela que vous avez été appelés, afin d'hériter de la bénédiction.

1. Cf. 1 P. 2, 17 ἀδελφότητα. Renan parle des « larges idées de fraternité universelle, sorties pour la plupart du stoïcisme », qui se font jour à ce moment et qui constituent « une sorte de sentiment général de l'humanité ». (*Les apôtres*, p. 316). Cf. Diog. Laërce VII, 1, 32. 33; Eusèbe *Prep. Evang.* 15, 15. V. surtout Cicéron, *de Legibus, de Officiis*). On peut relever de même le titre de frères que les associés se donnent parfois dans les associations païennes : *collegium fratrum* (*Bulletin de l'Inst. de corresp. archéol.*, 1850, p. 152; Orelli, 1485). Il règne dans ces collèges une sorte de fraternité. De ces aspirations confuses, de ce besoin général, l'Église a fait la réalité la plus profonde et la plus touchante. Les païens lui portent envie. *Sic nos*, dit Minutius Felix, *quod invidetis, fratres vocamus* (*Octavius*, 31). Lucien le laisse voir à travers ses railleries : « leur législateur, dit-il, a persuadé aux chrétiens qu'ils sont tous frères » (*Sur la mort de Pérégrinus*, 13). (G. Boissier, *La Religion romaine*, t. 2, p. 292-293.)

2. *Var.* : 13 omet η λοιδ. ἀντὶ λοιδ. — LP Syr^p Oec. Theoph. ont εἰδοτες avant οτι, contre NABCK Mnn. (13. 22. 27. 29), Vg. Syrsch Copt. Arm. Aeth.

ἀποδίδοντες, identique à Rom. 12, 17, ressemble à Math. 5, 44; Luc. 6, 27. 28, et rappelle Prov. 17, 13 et 20, 22 où le même verbe est employé d'une façon analogue.

κκχόν (1 Thess. 5, 15; Rom. 12, 17).

λοιδορίαν, (2, 23).

εὐλογούντες (Rom. 12, 14; Luc 6, 28; 1 Cor. 4, 12).

εἰς τοῦτο doit se rattacher à ce qui précède (2, 20) : bénissant, car c'est à cela que vous avez été appelés (Weiss, *Lehrbegriff*, p. 70; Brückner). Bénissant, vous hériterez de la bénédiction. (Cf. Mat. 6, 14. 15). Chaponnière (*Notes inédites*) remarque à ce propos que « Pierre, comme Jésus, enseigne l'idée de l'équivalence du travail du fidèle sur la terre et de sa récompense dans le ciel. » — D'autres (Luther, Bengel, Huther), relient εἰς τοῦτο à ce qui suit (4, 6 εἰς τοῦτο... ἵνα). Vous êtes appelés à hériter de la bénédiction. En ce cas, la possession finale de l'héritage servirait d'argument pour motiver une vie conforme à ce but glorieux. Héritiers de la bénédiction, bénissez.

εὐλογίαν. (Bengel : *benedictionem aeternam cujus primitias jam nunc p̄ii habent*). — Les biens célestes sont ainsi désignés, d'après les paroles divines qui en accompagneront l'entrée (Mat. 25, 34 Venez les bénis de mon Père; Eph. 1, 3 εὐλογία... ἐν τοῖς ἐπουρανίοις).

10 à 12. Citation presque textuelle du Ps. 34, mis de la 2^e personne à la 3^e, et un peu condensé. Ce Psaume est déjà cité dans 2, 3.

III, 10. ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι ὅλον ¹,

1. *Var.* : la 1^{re} partie du verset (ο — αγαθας), varie beaucoup dans la Vulgate et les Mnn. : Le texte du Ps. 34, dans les LXX, étant :

τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν,
ἀγαπῶν ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς;

on trouve une tendance à ajouter ἀγαπῶν des LXX à ἀγαπᾶν du texte : Vg. (tol. harl.) *qui enim vult vitam diligere et cupit videre dies bonos*, ou bien le

Celui qui veut aimer la vie et voir des jours heureux doit garder sa langue du mal et ses lèvres de parler avec fraude.

γάρ, se rattache à ce qui précède immédiatement. La bénédiction récompense la fidélité, donc celui qui tient à la vie bienheureuse, renoncera au mal. L'auteur, prenant à son compte les termes du Psaume, leur communique une signification plus pleine.

θέλων exprime dès lors une volonté bien consciente. (Bengel : *qui ita vult vivere ut ipsum non taeat vitae*. De Wette : qui est décidé à aimer la vie. Huther : qui prend au sérieux l'amour de la vie).

ζῶν ἁγαπᾶν, se réjouir de la vie; en grec classique, être satisfait de (V. par contre, Eccl. 2, 17 ἐμίσησα ζῶν). C'est de la vie présente que parle le Psaume; mais l'épître applique ce qui en est dit à la vie éternelle. (Bengel : *manente sensu novum salem addit.*). C'est la volonté arrêtée d'être sauvé.

ἡμέρας ἁγαθάς. C'est l'εὐλογία à hériter. Köhl, après Brückner, Huther, y voit la vie présente, une vie qui se compose de jours vraiment bons. Peut-être l'auteur réunit-il, dans une même perspective, le présent et l'avenir, la vie actuelle et la vie dans le Royaume de Dieu. — ἰδεῖν comme πειρᾶ, expérimenter, jouir.

παυσάτω (Winer, p. 185). — ἀπό (ἵ), n'est pas conforme à l'usage classique. — κακοῦ, injures, péchés de la langue.

τοῦ μὴ λαλῆσαι. — Cet emploi de τοῦ constitue un caractère de la langue du N. T. (Buttmann, p. 158. 270).

δόλον (πρωτ.) Jacq. I, 26.

III, 11. ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἁγαθόν, ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν¹.

texte des LXX est suivi de préférence à celui de l'épître : Mnn. (22. 60) ο γὰρ θελ. ζω. κ. αγαπων ημερ. ιδ. αγ.

On lit αυτού après γλωσσαν dans NKLP Vg. Syrr^{tr} Copt. Arm. Aeth. Theoph. Oec.; ABC et des Mnn. (13. 29. 73) l'omettent. — Il en est de même après χειλη, dans LP Vg. Syrsch Copt. Arm. Aeth. Theoph. (contre NABCK) et des Mnn. (5. 13. 27. 29 etc...). Ce sont des additions naturelles.

I. Var. : N^cKLP, Vg. (am. demid.) Syrsch Copt. Arm. Oec. Theoph.

Qu'il se détourne du mal et fasse le bien, qu'il recherche la paix et la poursuive.

Ce verset ne diffère du passage correspondant du Psaume que par le changement de personne (la 3^e au lieu de la 2^e), et par l'addition de *δέ* après *ἐκκλινάτω*, arrangement oratoire en vue du contexte. Ces préceptes par antithèses, parallèles à la manière hébraïque, sont également familiers à l'épître; dans les conseils de morale elle a recours aux oppositions vives. (Cf. renoncer à... s'attacher à... Rom. 12, 9).

εἰρήνην, paix avec le prochain, condition de l'approbation divine. Il faut vouloir cette paix, la chercher au prix d'efforts constants, faire ce qu'il faut pour la garder (Rom. 12, 8; Eph. 4, 3; Hébr. 12, 14).

III, 12. *ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιούντας κακά¹.*

Car le Seigneur a les yeux sur les justes et ses oreilles sont attentives à leurs prières; mais la face du Seigneur est contre ceux qui font le mal.

ὀφθαλμοί etc... Point d'article (Blass, p. 148; Schmiedel, p. 167), avant les mots qui n'en ont pas en hébreu à l'état construit ou avec suffixe (Winer, p. 135).

αὐτοῦ. Dans le N. T. le pronom possessif est mis, par traduction ou par imitation de l'hébreu, alors que les écrivains contemporains l'omettent comme inutile.

πρόσωπον. Tourner sa face vers..., expression constante dans l'A. T., en bonne ou en mauvaise part. (Luther : face irritée. Bengel; *vultus cum irā*) (2 Sam. 22, 28).

omettent *δε* qui est dans ABC* Vg. (fu. harl. tol.) Syrp; *δε* n'étant pas, d'ailleurs, dans les LXX, est probablement authentique.

1. *Var.* : C² Oec. ont *οἱ οφθ.* — C a *εἰς τὴν δέησιν*, citation littérale. Le Ps. dit ensuite : *τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν*. Ces mots, qui parlent de la terre, auraient mis de la confusion dans le sens de l'épître qui ne les cite pas; mais on lit dans des Mnn. (32. 57. 69, 100) et Syrp *τοῦ ἐξολοθρεῦσαι αὐτοὺς ἐκ γῆς*).

ὁ, marque l'opposition avec ce qui précède, et le changement de terme indique la différence de jugement).

εἰς (78) tourné vers ; ἐπὶ (2) avec le sens de faveur dans le 1^{er} cas (vers), de châtement dans le second (contre).

3, 13 à 4, 19. Recommandations de circonstance, conseils pour le temps présent. Après les commandements particuliers, relatifs aux devoirs d'état, viennent une série de recommandations ayant généralement trait à la conduite que l'on doit tenir en temps de persécution. Cette partie de l'épître s'étend de 3, 13 à 4, 19, coupée cependant par 4, 7-11 qui forme un groupe distinct de préceptes. L'idée de la fin prochaine (4, 7) qui n'est pas sans rapport avec les persécutions, à cause des tribulations qu'elle implique, maintient une sorte d'unité.

Le passage important, (3, 18-22) contenant les textes sur la descente aux enfers, est un argument venant à l'appui des préceptes donnés, plutôt qu'une digression proprement dite.

3, 13-22. Être fidèle dans la souffrance, tel est le sujet de ce développement qui commence d'une façon nette, bien détachée de ce qui précède, et qui se termine de même. En voici les divers éléments : faire le bien peut mettre à l'abri (13), et du moins assure les promesses faites par le Seigneur aux persécutés (14). Si l'on y joint un témoignage fidèle de la bouche, c'est ainsi que l'on gagne les âmes (15. 16). En effet les souffrances et la mort du Christ innocent ont été la rédemption du monde (17-19), et leurs effets se sont étendus, des enfers même où il a prêché (20), à la terre où nous pouvons être sauvés par lui (21), au ciel où il règne (22).

III, 13. καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε¹ ;

Et qui vous fera du mal, si vous vous appliquez à faire le bien?

1. Var. : B et Mnn. (3, 101) ont εἰ au lieu de εἰν. — KLP Oec. ont μιμηταὶ au lieu de ζηλωταὶ. — B a γενοισθε.

καί, n'établit pas de liaison particulière avec ce qui précède, et introduit plutôt le nouveau développement.

τίς, imitation d'Es. 50, 9 (τίς κηλώσει με), parlant du secours assuré au juste. — Cette affirmation optimiste était un axiôme de la piété d'Israël, qui se juxtapose ici à la parole toute différente du Seigneur sur le bonheur des persécutés pour la justice. Certes, l'épître ne promet pas aux chrétiens qu'il ne leur arrivera rien. Elle parle, en cet endroit même, des dures épreuves qui pourront les atteindre. Mais elle conserve le principe, toujours vrai d'ailleurs, qu'une vie pure a sa sécurité propre. On a tort d'expliquer cet endroit en spiritualisant, en l'appliquant à l'âme seule. Ainsi, Bonnet dira : « l'apôtre sait bien que le monde peut, dans un sens, faire du mal, mais il ne voit le mal, dans le vrai sens du mot, que dans le péché » ; et l'on est à l'abri de tout mal semblable (Rom. 8, 31-39) lorsque, d'une façon permanente, on sanctifie en soi le Seigneur (15). On restera dans l'intention de l'auteur, en rappelant qu'une grande vertu protège, par l'ascendant qu'elle exerce, par la bonté qu'elle témoigne et qu'elle éveille. Marc-Aurèle (*Ad se ipsum* 11, 20) dira : τί γάρ σοι ποιήσει ὁ ὑβριστικώτατος, εἴαν διατελῇς εὐμενῆς αὐτῷ;), et Calvin : *qui beneficentiae student, etiam ferreos alioqui animos emolliunt*. — Peut-être aussi l'auteur vit-il dans un temps relativement calme : il n'y a pas de persécutions régulières. Une vie bonne, qui plus tard attirera la foudre, peut encore la détourner; ἀλλ'εἰ, au v. 14, semble l'indiquer : la souffrance n'est que possible, point certaine. « Si cependant vous avez à souffrir, tout bon que vous êtes... »

εἰς γένησθε, supposition (εἰς avec le subjonctif). — ζηλωταί, jaloux (2 Macch. 4, 2), terme fréquent dans les LXX et le N. T. avec le sens de recherche, d'application (Act. 21, 20 comme Rom. 12, 9 κολλώμενοι), mais avec une nuance d'exclusivisme : jaloux de...

ἀγαθοῦ ne désigne pas Dieu (Bengel), ni J.-C. (Weiss, *Lehrbegriff*, p. 213); mais le bien (v. 11).

III, 14. ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε¹,

Et si même vous avez à souffrir pour la justice vous êtes bien heureux. Ne les craignez pas, ne soyez pas troublés.

La fin du verset imite Es. 8, 12. 13 (LXX) dont les termes sont légèrement et intentionnellement modifiés : on y lit : οὐ μὴ au lieu de μὴ, abréviation naturelle, et αὐτοῦ au lieu de αὐτῶν.

φόβον αὐτῶν n'a pas le même sens des deux côtés. Dans Esaïe c'est la crainte éprouvée par le peuple (sens passif) devant l'invasion qui le menace ; dans l'épître, c'est la crainte que les persécuteurs cherchent à inspirer (sens actif. Cf. 3, 6 πτόησις). On ne s'astreignait pas à des citations exactes. Souvent on parlait en langage biblique plutôt qu'on ne citait.

φοβηθῆτε avec φόβον, verbe suivi du substantif de même sens, de même racine, à l'accusatif, pour fortifier le sens.

αὐτῶν, construction *ad sensum*. C'est au lecteur à comprendre de quels gens il s'agit (Buttmann, p. 106; Blass, p. 162).

ἀλλ' εἰ, mais, malgré tout, si vous avez à souffrir. Pour exprimer les suppositions, le N. T. se sert rarement d'εἰ avec l'optatif. C'est un reste de la langue littéraire (Act. 24, 19; 1 Cor. 14, 10). L'optatif est rare chez les juifs qui aiment à renforcer les affirmations (Combe, *Grammaire du N. T.*, Winer, p. 275).

Il s'agit d'un fait possible qui pourra durer, se renouveler, mais qui n'est pas certain (εἰ δέον 1, 6). Ceci exclut une persécution, ou régulière, ou trop violente. Il ne faudrait toutefois pas exagérer la portée de cette atténuation (πυρώσις 3, 12-19).

μακάριοι (sous-entendu ἐστέ), allusion évidente aux béatitudes (Mat. 5, 10. 11). C'est le bonheur du juste persécuté. Ce bonheur est à l'abri des souffrances. Il grandit dans les souffrances mêmes.

1. Var. : N^c A Mnn. (5. 7. 13. 73) ont εἰ δὲ καὶ; P Mnn. (3. 17) ἀλλὰ καὶ εἰ, au lieu de ἀλλ' εἰ καὶ (N^b BCKL etc...). — L Mnn. (26. 31. 35 etc...) ont πασχητε. — N 25. Arm. ajoutent εστε à μακάριοι. — B L omettent μηδε ταραχθῆτε.

III, 15. κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἕτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου¹,

Sanctifiez dans vos cœurs Christ le Seigneur. Soyez toujours prêts à rendre compte de votre espérance à qui le demande, mais avec douceur et respect.

De κύριον à ὑμῶν le texte d'Esaië sert encore de base, mais plus modifié : αὐτόν est remplacé par τὸν Χριστόν, et ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν est ajouté après ἀγιάσατε.

Esaië parle de Dieu, et le vocable commun κύριος transfère à J.-C. les attributs de Dieu.

κύριον et Χριστόν se suivent sans que l'un soit attribut de l'autre (Schott explique : Christ comme Seigneur). Ce sont deux titres qui s'ajoutent (Luc 2, 11).

ἀγιάσατε. Soyez en présence de Christ comme le croyant de l'ancienne alliance devant Jéhovah. Tenez-le pour saint. Recevez-le comme tel dans vos cœurs. Ayez pour lui toute l'adoration et toute la fidélité que son saint nom comporte. C'est le culte, l'adoration de J.-C. Et ceci exclut toute peur, comme toute violence.

ἕτοιμοι, prêts, avec une confiance joyeuse. Si Jésus est l'objet de notre adoration, il faut pouvoir, à chaque instant, rendre compte de ce qu'il est pour nous.

ἀπολογίαν παντί, remarquer la construction avec le datif (Winer, p. 196). — ἀπολογίαν. C'est surtout la défense du Christianisme (Phil. 1, 16). C'est en même temps l'apologie personnelle (Act.

1. Var. : KLP Theoph. Oec. ont τὸν Θεόν. — De Wette conjecture que Χριστὸν aura été introduit par une erreur de lecture, $\overline{XN}$ pour ΘN . Mais la leçon est trop bien établie (NABC Mnn. (7. 13. 69. 137) Syr^{utr} Sah. Copt. Arm.). — 31 a ἀγιασαντες. — NKLP ajoutent δε à ετοιμοι (Syr^{utr} Aeth. et) contre NBC Mnn. 5. 13. 18. 27. etc...) Copt. Arm. — N^cA ont απαιτουντι. — Au lieu de ἐλπίδος, Origène lit πιστεως. Syrsch a *de spe fidei*, Vg. (harl. tol.) *de fide et spe*. Il est naturel que l'on ait introduit la foi dans cet endroit. C'était le mot attendu. — KLP Syrsch omettent ἀλλά.

26, 2). Ces choses se confondent. Les chrétiens incarnent l'Évangile. On ne les calomnie que pour l'atteindre.

λόγον. C'est le compte à rendre non seulement devant les tribunaux, mais à tout venant (παντι). Rien n'indique donc une comparution devant la justice. Il ne s'agit pas non plus de l'évangélisation proprement dite, dans laquelle, le cœur débordant, on va vers les autres. Ce sont plutôt les questions sans nombre (αἰτούντι), hostiles ou sympathiques, que provoque la vie des chrétiens, dans un milieu où elle est nouvelle et surprenante.

ἐλπίδος. Ce terme résume ici l'Évangile. Au point de vue de l'avenir, il est tout espérance; mais cette espérance n'en reste pas moins un fait intérieur (en vous); et ceci justifie l'explication de Calvin : *spes hic per synecdochen pro fide capitur*.

ἐν ὑμῖν. Donc, dans le témoignage, point de théories, point de vaine curiosité; mais ce qu'il y a de plus concret, de plus vivant, ce qui est « en vous » comme étant vous-mêmes. Plus l'espérance est vivante, plus le témoignage est puissant. Renan rétrécit l'idée qui doit rester générale : « l'espérance du Royaume de Dieu, avouée par les chrétiens, donnait lieu à des malentendus. Les païens s'imaginaient qu'il s'agissait d'une révolution prête à s'accomplir » (*Antechrist*, p. 119. Cf. Eus. *H. E.* 3, 20).

πραύτης, disposition fondamentale de ceux qui ont à soutenir la cause de J.-C.; c'est le contraire du fanatisme, et c'est la vertu la moins facile à garder en temps de persécution : on est prompt à s'indigner, on se fait une vertu des saintes violences.

φόβου, n'est pas exclusivement la crainte de Dieu. Les fidèles doivent avoir le sens du respect qui s'étend à tout, le scrupule d'employer de mauvais moyens, la crainte d'être faible ou infidèle au service d'une telle cause, dans de pareilles circonstances.

III, 16. συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλα-
λεισθε καταισχυνηθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν
Χριστῷ ἀναστροφὴν¹.

1. *Var.* : On lit καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν dans NACKLP Vg. (tol. harl.) Copt. Syrsc. Syrp. Aeth. Qec. Theoph. Bède. La leçon adoptée (ἐν ᾧ κατα-

Ayez une bonne conscience, et lorsqu'on vous calomnie, confondez les adversaires par une conduite que Christ approuve.

ἔχοντες, comme ἔτοιμοι, se rattache à ἀγιάσατε : bonne conscience et bonne vie sont indispensables à qui parle de l'Évangile. Une vie inattaquable est la condition même du témoignage (Lumby : « Soyez purs, vous qui portez les vaisseaux du Seigneur »).

συνείδησιν ¹. La bonne conscience est ici le témoignage que l'on peut se rendre d'avoir des intentions droites et une vie pure. C'est dans ce sens que les épîtres pastorales (1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 2 Tim. 1, 3. Cf. 1 Tim. 4, 2; Tite 1, 15) ainsi que l'épître aux Hébreux (10, 22; 13, 18. Cf. 9, 9. 14; 10, 2) emploient ce mot, avec les épithètes de bonne et pure. C'est la connaissance que nous avons de notre état intérieur. Ailleurs, dans l'épître, le sens diffère. C'est (2, 19) la connaissance distincte que nous avons de la volonté de Dieu; et cette volonté détermine la nôtre. Ainsi Paul parlera de la conscience de l'idole (1 Cor. 8, 7 cf. trad. de Segond : « d'après la manière dont ils envisagent encore l'idole »). Enfin, dans 3, 21, de même que dans l'épître aux Romains, la conscience a un rôle, une activité propres. Chez Paul (Rom. 2, 15) elle est la révélatrice de la loi intérieure; chez Pierre (3, 21) elle représente l'âme rachetée qui a retrouvé le libre accès de son Dieu. Ménégos indique ce qui fait l'unité de ces notions diverses. C'est, dit-il, « le témoignage de notre esprit » (*ouv. cit.*, p. 21). Mais cette simplification laisse place à des nuances très diverses qui sont le

λαλῆσθε) n'est appuyée que par B, des Mnn. (69. 137) Arm. Syrp. et des Mss. de la Vg. (am. fu. demid.) qui, bien que favorables à καταλαλοῦσι (*detrahunt*), suppriment ὡς κακοποιῶν. La leçon de B est certainement la vraie, l'autre ayant été introduite d'après 2, 12. — AL 13 ont ἐπερεάζοντες. — τὴν ἀγαθὴν ἐκ Χριστοῦ ἀναστροφὴν (N^c A B P) est autrement construit dans K L (τ. ἐν Χῳ. ἀγ. ἀναστρ.), dans C (τ. ἐν. Χῳ ἀγνήν ἀναστρ.), dans des Mnn. (38. 93) (τὴ ἀγαθὴ ἐν Χῳ ἀναστρ.), etc.

1. Delitzsch, *Biblische Psychologie*; Cremer, *Bibl. Theol. Wörterbuch*, art. συνείδησις; P. Ewald, *De vocis Συνείδησεως sensu*, Leipzig, 1883; Ménégos, *Le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 18-21; M. Kachler, *Das Gewissen*, I, Halle, 1878.

fait d'une notion encore imprécise. Emprunté au dehors¹, à la terminologie grecque, mais avec le contenu moral et religieux que le Christianisme y a versé, le terme de conscience est très inégalement employé dans le N. T.

ἐν ᾧ. L'objet même sur lequel portent les calomnies doit être la meilleure démonstration de l'innocence.

καταλαλεῖν, parler contre, dire du mal, vrai ou faux.

ἐπηρεάζοντες (Mat. 5, 44; Luc 6, 28), menacer, chercher à nuire, outrager. — Les persécutions contre les chrétiens étaient aggravées par une infinité de malentendus qu'on n'éclaircissait pas, de calomnies qu'on ne voulait pas dissiper, de propos sans fondement, comme il arrive lorsque un public ignorant et malintentionné s'enfonce dans l'injustice à l'égard d'innocents, qu'il ne pourrait réhabiliter sans se condamner lui-même. Le plus sûr recours de ces malheureux est d'être parfaits; alors ils ont chance d'être écoutés dans leurs explications.

ἐν Χριστῷ² ne se rapporte ni à ἀγαθὴν ni à ἀναστρεφὴν seuls, mais à tous deux ensemble. — Cette expression caractéristique de l'enseignement de Paul revient trois fois dans l'épître. Sauf dans les écrits johanniques où « demeurer en moi » tient une place essentielle (Jean 6, 56; 15, 2-7), et quelques passages des Actes (4, 2. 9. 10. 12; 13, 39), cette formule ne se retrouve pas dans les autres livres du N. T. Les synoptiques l'ignorent, ainsi que Jacques, Jude, les Hébreux et la 2^e de Pierre. — Sa présence ne suffirait pas à elle seule pour attribuer à l'épître de Pierre le mysticisme paulinien. En effet, elle semble être devenue une expression stéréotypée. Les Pères apostoliques l'emploient; on la retrouve dans les

1. C'est par Philon et le judaïsme hellénistique que la notion de conscience entre dans la pensée juive (Philon dit plutôt συνειδός). Les LXX n'emploient ce terme qu'une fois (Sir. 10, 20 pour $\Sigma\Gamma\Delta$; cf. Job 27, 6, οὐ σύνκριθα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξεις, qui s'en rapproche). L'Ecclésiastique emploie encore des périphrases (Sir. 20, 21 κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ). La Sapience dit franchement συνείδησις (Sap. 17, 10). Sur les rapports entre Philon et l'éthique stoïcienne, sur ce point, v. Kaehler, *ouv. cit.*, p. 174 et suiv.; l'école fournissant à Philon la forme, le mot, et lui-même le vivifiant par sa notion et son expérience de l'action divine.

2. G. Deissmann, *Die N. T. Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892.

inscriptions funéraires¹. Mais les 3 passages de Pierre ont avec les textes de Paul une analogie profonde. « Votre bonne conduite en Christ » est l'équivalent des ὁδοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Cor. 4, 17; cf. Rom. 9, 1; Eph. 4, 1; Phil. 2, 1); « appelés à la gloire éternelle en Christ » (5, 10) rappelle κτισθέντες ἐν Χ. Ἰ. (Eph. 2, 10; cf. Eph. 1, 13; Col. 2, 11. 12); « vous tous qui êtes en Christ » (5, 14) est, à la lettre, dans 1 Cor. 16, 24 (cf. Rom. 12, 5; 1 Cor. 1, 2; Gal. 3, 28; Eph. 2, 21). Cette ressemblance variée et précise ne porte pas sur le dehors mais sur l'esprit même. Certes, la préposition ἐν n'a pas ici le sens plein et réaliste que le grand apôtre lui donne; on ne retrouve pas cette sphère mystique de l'Esprit, milieu des âmes, où le fidèle est « en Christ » comme dans un élément spirituel, où il puise sa vie même; mais ἐν Χ. n'en exprime pas moins d'une manière intime et complète la communion personnelle avec le Sauveur.

ἐν Χ. ἀναστροφὴν désignera la conduite spécifiquement chrétienne, qui procède de J.-C., se maintient par lui.

καταισχυνθῶσιν. Les adversaires confondus, idée familière à la littérature juive contemporaine (réduits au silence, couverts de honte).

Le N. T. exprime parfois l'intensité de la confusion (Rom. 12, 20), mais avec l'idée que par là-même les cœurs sont touchés et reviennent, au lieu que souvent les écrits juifs laissent voir, à la pensée des ennemis humiliés, une joie mauvaise qui va jusqu'au ravissement. (Cf. le vœu qui termine le Ps. 137, dont le début est d'un accent si pénétrant; la fin du livre d'Esther, 9, 1-29, surtout les v. 16 et 17.)

III, 17. κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας².

Car il vaut mieux souffrir, si c'est la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal.

1. *Bulletino di archeologia cristiana*, Rome, 1881, p. 65 et suiv. (Deissmann, p. 129).

2. *Var.* : C porte ἀγαθοποιουντες. — N*L ont εἰ pour ἡ.

Les critiques sont d'accord que ce verset donne la pensée centrale du passage qui va du v. 13 au v. 22 : souffrir en faisant le bien. Le caractère général, sententieux, des termes, confirme cette impression ; de plus, ce verset est expressément relié par γάρ, au précédent qu'il explique, et par ὅτι (v. 18) au suivant qui commence à conclure. Le v. 17 est donc comme une articulation sur laquelle tourne le développement.

κρεῖττον indique ce qui, de toute façon, vaut mieux ; et cela comprend à la fois la supériorité morale, l'utilité plus haute, l'efficacité plus réelle, Kühn rétrécit le sens en interprétant : « plus efficace pour atteindre le but... qui est de confondre et de convertir les adversaires ».

θέλοι, est un des rares optatifs du N. T. — εἰ, si c'est la volonté de Dieu, et autant qu'il voudra. Toute épreuve est ramenée à ses desseins mystérieux et sages, comme à leur cause. Rien n'est fortuit, rien ne doit être rejeté sur les causes secondes (Ps. 39, 10).

θέλειν traduit souvent dans les LXX des expressions indiquant le bon plaisir de Dieu. θέλοι joint à θέλημα exprime sa volonté souveraine. Calvin dira : *si quid injusti patimur id non fortuito accidere sed certo potius Dei arbitrio*. Amyraut, à son ordinaire, atténue le sens jusqu'à l'effacer : « la condition de la vie humaine est telle qu'il est malaisé, quelque train de vie que l'on mène, qu'on ne passe pas par diverses afflictions. » — θέλημα, la volonté de Dieu prescrivant tout ce que l'on doit, ou vouloir, ou accepter. Luther combat à ce propos l'ascétisme volontaire : « Dieu ne veut pas que nous cherchions et choissions nous-mêmes le malheur. » Cette volonté, si éloignée qu'elle soit de la nôtre (Bengel : *nam nostra non vult*), est justifiée pourtant par les résultats de l'épreuve.

ἀγαθοποιῶντας... πᾶσχειν, maxime volontairement évidente, qu'on appellerait volontiers un *truism* : « Mieux vaut souffrir en faisant bien qu'en faisant mal. » Ainsi a raisonné parfois J.-C., quand il s'agissait de réformer les idées et la conduite de ses auditeurs. Il tranchait le réseau des préjugés, des distinctions subtiles, en proposant une vérité devant laquelle le plus ignorant, le plus réfractaire ne pouvait pas hésiter. « Est-il permis, demande-t-il, de faire du bien ou de faire du mal le jour du sabbat », ἀγαθε-

ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι (Luc. 6, 9)? Avec une nuance dans le sens, ce sont les termes mêmes de l'épître. Les lecteurs n'ont pas à être éclairés, il est vrai; mais ils ont à être fortifiés. Demeurer purs dans la corruption d'alentour, être fidèle à rendre témoignage, s'associer aux souffrances rédemptrices du Maître, afin de gagner les âmes : tout cela dépend de la façon dont ils vont traverser les tribulations. C'est ce qu'un mot leur rappelle, un mot à dessein trop clair, qui supprime toute hésitation.

18. L'exemple de J.-C. confirme le principe qui vient d'être posé. Jésus, parfaitement saint, a souffert lui aussi l'injustice, et les résultats de sa souffrance sont infiniment précieux, et sur la terre; et dans le monde des morts.

On ne s'étonnera pas de rencontrer à propos d'un précepte de morale aussi simple, un exposé circonstancié du salut. Tout cela aurait pu être dit plus naturellement; mais cette manière de penser n'est pas sans exemple. L'apôtre Paul, aussi, aimait à rattacher les conseils de morale les plus simples à une vue générale de la Rédemption. Il imprimait ainsi sur tout le cachet chrétien.

Pour apprendre aux Philippiens à ne pas rechercher leur intérêt propre, — précepte élémentaire — il déroule le plan même du salut. J.-C. s'abaisse, prend la forme d'un esclave (Phil. 2, 7); meurt sur la croix (8) et reçoit ensuite un nom qui est au-dessus de tout autre nom (9). Tout lui est soumis. Dans les cieux, sur la terre et sous la terre, on l'adore (10, 11).

C'est ainsi que la croix, la résurrection, la gloire actuelle de J.-C. dominant la vie chrétienne.

Dans cet endroit de l'épître de Pierre, on ne trouve pas la clarté et la précision du passage analogue des Philippiens. C'est que l'auteur veut dire trop de choses. Il introduit des incidentes, il groupe d'une façon laborieuse des notions diverses, avec des raccourcis, des liaisons d'idées disparates. Il n'en arrive pas moins à exprimer ce qu'il veut. Sa pensée a des remous; mais elle suit son cours, et arrive au but.

III, 18. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτίων ἀπέθανεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι¹.

Christ aussi est mort une fois pour les péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous ramener à Dieu. Il a été mis à mort quant à la chair, il est revenu à la vie quant à l'esprit.

ὅτι καὶ se rencontre déjà (2, 21), et précisément pour corroborer une affirmation par l'exemple de J.-C. — Cet exemple va être formulé, non comme un parallèle rigoureux, car il ne s'agit que d'une ressemblance toute générale; mais en termes qui n'appartiennent qu'à J.-C., et qui désignent son œuvre rédemptrice. L'auteur concilie ainsi le caractère typique, et la valeur propre de cette œuvre. Il commence par un parallèle, il finit par un hymne.

καὶ fait voir en J.-C. le type même du juste souffrant (4, 1). C'est l'idée essentielle du passage.

ἅπαξ, mot consacré pour caractériser la mort du Seigneur, fait penser à son sacrifice parfait et définitif (Rom. 6, 10; Hébr. 7, 27 ἐφάπαξ; 9, 28). Ce serait une erreur de rapprocher ἅπαξ de ὀλίγον ἄρτι (1, 6), la mort unique, des courtes souffrances, comme

1. Var. : Vg. (harl.) omet καὶ. — Plusieurs Mnn. (2. 30. 51. 96. 104) ont ὑπὲρ au lieu de περὶ. — C² Mnn. (5. 7. 9) Vg. (harl. demid.) Syrs^{ch} ajoutent ἡμῶν après ἀμαρτίων. — N C* L Mnn. (13. 15. 27. 29 etc...) ajoutent ὑπὲρ ἡμῶν à ἀπέθανεν; A Mnn. (25. 36. 68. 69) Arm. ὑπὲρ ὑμῶν. — επαθεν est préféré par Weiss à cause de l'accord entre B et le groupe KLP; απεθανεν par Westcott et Hort, qui indiquent επαθεν en marge, et Tischendorf, d'après N AC, de nombreux Minuscules (5. 7. 11. 13. 27. 29. 68. 69. 73) et les versions Vg. Syriac Copt. Arm. Aeth.; il est probable que επαθεν s'est introduit dans le texte d'après 2, 21; 3, 17; 4, 1. — Westcott et Hort, Weiss préfèrent ὑμᾶς d'après B, des Minuscules (3. 31. 33. 69. 95) Syrs^{ch} et Arm., contre N^c AKL Vg. Copt. Syr^p qui ont ἡμᾶς. — B omet τῷ. — Epiphane a ζωογονηθεὶς. — Aug. Rufin ont vivificatos et mortificatos, faute souvent reproduite chez les Latins et des Mss. de la Vulgate (demid); Bède explique : offert nos Deo, cum absolutos etc...), mais d'autres Mss. de la Vulg. (fu. harl. tol.) ont vivificatus etc...

font Steiger, Huther, Zezschwitz; l'accent est mis sur la valeur de cette mort, non sur la brièveté de la Passion.

ἀπέθανεν ou ἔπαθεν¹ ont la même portée. C'est la mort de J.-C. considérée en elle-même ou au point de vue des douleurs qui l'accompagnent. La mort du Rédempteur ne se sépare pas des souffrances supportées de la part des méchants. Si ἁπαξ appelle ἀπέθανεν, le contexte fait penser aux douleurs exposées plus haut (2, 21-24).

περί rappelle que J.-C. est mort pour le péché du monde (Siefert, p. 405). Il l'a expié. C'est l'enseignement fondamental de l'épître, qui, dès le début, parle de l'aspersion et du sang de l'agneau sans tache (1, 2. 19). Ici l'expression employée, ἀμαρτίων, fait penser à la fois, au péché en général, et au crime de ceux qui ont crucifié le Seigneur.

δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, continue tout ensemble l'exposé de doctrine et l'allégorie. A l'heure suprême, Jésus a été ce que sont à présent les fidèles : un juste sur lequel les injustes s'acharnent, un juste dont les souffrances sauvent les injustes ; mais sa sainteté parfaite donne seule à ces mots leur véritable sens. Il est le modèle : il est d'abord et surtout le Sauveur.

ἵνα n'indique pas la conséquence seulement, mais le but, qui est de sauver. De leur côté, les fidèles en souffrant amènent leurs adversaires à Dieu, et les forcent par leur patience à Lui donner gloire (Hofmann).

προσάγειν (προσάγειν τινά τινι Luc. 9, 41 ; Act. 16, 20). Le résultat bienheureux de la mort de Christ est caractérisé par la réalité spirituelle qui procède de cette mort. (Bengel : *ut nos... secum unā justificatos adduceret in cælum.*) Christ nous donne accès auprès de Dieu afin que nous recevions directement et incessamment ses grâces. — Le sens de προσάγειν peut avoir son point de départ

1. Siefert, *art. cit.*, p. 406. Selon Pott, il est question de la mort de J.-C., par opposition aux sacrifices de l'ancienne alliance. Gerhard combine les diverses interprétations : *ut ostendat passionis Christi brevitatem, et perfectionem sacrificii, et ut doceat Christum non amplius passioni fore obnoxium.* — B. Weiss remarque que ἁπαξ ἔπαθεν est l'équivalent de ἀπέθανεν (note, *ad. loc.* de l'édition critique des ép. cath.).

dans la langue rituelle des LXX¹, où il se dit de ce qui est amené devant Dieu, présenté à Dieu, les victimes pour être sacrifiées, les prêtres pour être consacrés. (Ex. 29, 4.8. 10; Cf. 40, 12 à 14).

Mais ici il n'est pas question de consécration, mais de réconciliation. Il est fait allusion au libre accès que les prêtres ont dans le sanctuaire, une fois les rites accomplis². L'épître aux Hébreux montre l'usage que l'Eglise faisait de cette figure. Jésus s'immole, entre dans le sanctuaire, nous y amène avec lui. Alors peut se réaliser la libre intimité de l'âme avec Dieu (Héb. 10, 19-23). Paul a donné la formule dont l'épître de Pierre s'inspire : « par lui nous avons accès... » (προσαγωγή Eph. 2, 18; παρρησίαν καὶ προσαγωγήν 3, 12; Rom. 5, 2).

θανατωθεῖς... ζωοποιηθεῖς. Ici, hors l'idée générale, tout parallèle cesse. Cette antithèse rappelle d'une façon expressive ce que J.-C. a fait pour nous amener à Dieu. Elle vient après προσαγάγη comme pour l'expliquer (Wiesinger, Huther). Elle est en même temps le chaînon auquel va se rattacher ce qui suit (Usteri). Dans la langue à la fois précise et timide de l'épître les idées se relient par contiguïté.

Que signifient au juste les termes employés ? Et d'abord les deux datifs σαρκί, πνεύματι ?

Deux remarques préalables doivent être faites : 1° il n'y a point d'articles, et par conséquent le sens doit être général ; 2° Les deux termes s'opposent ; ils forment une antithèse exacte. L'auteur a tenu à la préciser : c'est le seul endroit de l'épître où μέν et δέ se correspondent. Il faudra que la manière d'interpréter σαρκί et πνεύματι s'applique également aux deux termes.

Il faut donc écarter toute explication ne convenant bien qu'à l'un des deux. L'esprit (πνεύματι) n'est pas l'agent même qui vivifie (comme veulent Oecum. Calvin, Bèze, Gerhard) ; car on ne peut attribuer de rôle actif à la chair (σαρκί) ; aussi quelques-unes de nos versions changeant de tournure pour le second membre, tra-

1. Weiss (*Lehrbegriff*, p. 259), Sieffert, *art. cit.*, p. 407, Kühl, s'en tiennent étroitement à ce sens.

2. Ritschl, *Rechtf. u. Versöhn.*, t. 2, p. 212 et suiv., retrouve dans ce passage le sacrifice pour le péché, qui rapproche de Dieu.

duisent : « quant à la chair ». On ne peut pas voir non plus en *σαρκί* et *πνεύματι* les objets sur lesquels s'accomplit l'action indiquée par les verbes. L'Esprit de Christ, principe de vie, ne meurt pas et n'a pas à revivre. Il est la vie et la conscience même. Il préexiste à la naissance, il survit à la mort (Weiss). Il faut écarter aussi les interprétations trop particulières de *σαρκί* ou de *πνεύματι*. Les termes doivent être pris dans l'acception la plus naturelle. On ne parlera ni de la divinité de J.-C. (Bèze), ni de sa puissance¹ (Calvin) ni de son âme (Bellarmin). On ne suivra pas Hofmann qui introduit ici le dogme des deux natures : l'Homme-Dieu cessant de vivre de la vie terrestre pour vivre de la vie céleste (de même Schott, Zezschwitz).

Il s'agit en réalité des conditions les plus générales qui rendent possibles la mort et la vie de J.-C. Il meurt, étant chair, nature humaine périssable (1, 24; 2 Cor. 13, 4. *ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας*). Il vit, étant esprit, et ne pouvant rester dans les liens de la mort (Cf. Winer, p. 202 sur le datif de l'objet par rapport auquel un état a lieu, une action se produit). On a voulu préciser davantage, pour Steiger le datif signifie dans; pour Weiss, selon. Le sens le plus ample est le meilleur.

Vient ensuite l'antithèse *θανατωθείς... ζωοποιηθείς*. Le sens de *θανατωθείς*, mis à mort, ne prête pas à discussion; *ζωοποιηθείς* est d'une interprétation plus délicate.

Faire mourir, faire vivre, sont fréquemment opposés dans l'A. T. : Dieu fait mourir et vivre (2 Rois 5, 7 avec *ζωοποιῆσαι*; 1 Sam. 2, 6 avec *ζωογονεῖ*). Chez les LXX, *ζωοποιεῖν* désigne la vie épargnée (Jug. 21, 14), la vie que Dieu donne (Néh. 9, 6), la vie comme rendue après un grand danger Ps. 70 (71), 20. Chez Paul, dans Rom. 8, 11, passage qui est probablement présent à l'esprit de l'auteur (cf. Rom. 4, 17; 1 Cor. 15, 22), il s'agit de la résurrection (*ζωοποιήσει... τὰ... σώματα*). Ailleurs le sens est plus large : c'est le grain qui prend vie après avoir été semé (1 Cor. 15, 16 *ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται*); Christ est pour nous l'esprit qui vivifie (1 Cor. 15, 45 *πνεῦμα ζωοποιοῦν*; cf. 2 Cor. 3, 6). Jean distingue *ζωοποιεῖν*

1. *Divina potentia qua Christus victor a morte emersit.*

donner la vie (6, 63), et ἐγείρειν dont le sens est plus étroit, ressusciter, au sens propre. La vie est le principe, la résurrection l'effet. On remarquera la formule moins expressive de 1 Tim. 6, 13 plus voisin des LXX (cf. avec le sens de ranimer Barn. 6 τὸ παίδιον μέλιτι... εἴτα γάλακτι, ζωοποιεῖται. Herm., *Sim.* 9, 16, 2).

ζωοποιηθεὶς πνεύματι indiquera donc que le Seigneur, après sa mort sanglante a repris vie ¹, étant esprit. Et voici comment J. T. Beck. (*ad. loc.*; *Christliche Glaubenslehre*, p. 516 et suiv.), se représente, d'après les données bibliques, le mystère de la mort de J.-C., et de son retour à la vie ² : 1° D'abord, c'est la mort volontairement acceptée : à ce moment, la ψυχή devenant inconsciente est abandonnée du πνεῦμα (Mat. 27, 50; Luc. 23, 46). 2° Mais alors, le πνεῦμα la ressaisit par sa puissance vivifiante, et la ζωοποίησις se produit; le Christ vivant, mais non ressuscité, peut agir parmi les morts. 3° Résurrection corporelle.

III, 19. ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν ³,

Etant esprit, il est allé prêcher aux esprits qui étaient en prison,

« Voilà un texte étrange, dit Luther, une parole obscure, plus qu'aucune autre dans le N. T. Je ne sais pas encore ce que Saint Pierre veut dire. Il semble au premier abord que Christ ait prêché aux esprits, aux âmes autrefois incrédules, quand Noé bâtissait l'arche... »

1. Autres interprétations : conservé en vie, cf. Ex. 1, 17. 18. 22; Job 36, 6 (Bellarmin [*de Christo* 4, 13]. Pott, Steiger, Güder [*ouv. cit.*, p. 40]); recouvrant toute sa force (Bengel), et dans ce cas πνεύματι désigne l'esprit de Christ abattu dans les douleurs de la Passion; cf. Jean, 13, 21).

2. Bengel donnait une explication analogue, et il ajoutait : *hanc vivificationem necessario celeriter subsecuta est excitatio corporis ex morte, et resurrectio e sepulcro.*

3. *Var.* : C Mnn. (8. 25) Vg. (harl. tol.) Athan. Aug. Rufin ajoutent κατὰ κεκλεισμένοις après ἐν φυλακῇ, ce que Bède confirme par la variante étrange : *qui in carne conclusi erant.* — Au lieu de πνεύμασι, 137, Bède ont πνεύματι.

Ce sens, que Luther n'osait accepter, est assez bien établi aujourd'hui ¹.

ἐν ᾧ se rapporte à πνεύματι qui précède immédiatement, et désigne l'état dans lequel J.-C. a exercé l'activité dont il va être parlé (Bengel : *in quo spiritu*). On ne peut entendre ἐν dans le sens instrumental, « par le moyen de » (π), et y voir l'indication d'une action à distance (Calvin) ²; πορευθείς, indiquant un déplacement effectif, s'y oppose.

1. On sait combien, depuis l'origine, les interprètes ont été divisés. On peut les classer essentiellement en 2 catégories :

1^o Les uns veulent que le texte parle simplement d'une prédication du Christ préexistant, par Noé, à ses contemporains. Cette interprétation a été proposée d'abord avec beaucoup d'hésitation par Augustin (*Ad. Evod. Ep.* 164, 15 *Considera tamen ne forte totum illud... omnino ad inferos non pertineat*). Adoptée sans difficulté par les théologiens catholiques, elle est devenue l'explication quasi officielle de l'exégèse luthérienne et calviniste. De nombreux contemporains (Hofmann, Bovon, etc....) la conservent encore. — Les Sociniens l'entendaient de la prédication de l'Évangile aux hommes spirituellement morts (Slichting).

2^o Les autres pensent que l'épître parle d'une activité de J.-C. dans le séjour des morts. Ces auteurs se subdivisent à leur tour : a) les uns croient qu'il s'agit d'une prédication de J.-C. à des morts en vue de leur salut. C'est l'opinion de la grande majorité des exégètes et de beaucoup de dogmaticiens contemporains (entre autres Dorner, Weiss, Bonifas, Babut); b) d'autres croient qu'il s'agit d'un déploiement de la puissance de J.-C. dans le séjour des morts, mais sans conversion. Des catholiques y retrouvent la libération de certaines âmes du Purgatoire, en rapport avec la sortie des Limbes (Quesnel); des Luthériens, le triomphe sur l'Enfer (Zahn); c) d'autres supposent qu'il est question d'un ministère accompli par J.-C. auprès d'esprits rebelles (Baur).

Il aurait fallu mentionner d'abord l'hypothèse d'après laquelle tout ce passage serait incertain, interpolé. Voy. notamment J. Cramer (*Exegetica et critica II. Het glossematisch karakter van* 1 P. 3, 19-21; 4, 6, 1891). Cette supposition n'est confirmée par aucun témoignage extérieur, le texte étant bien établi, et par aucune nécessité interne, le style ayant partout la même précision un peu méticuleuse. Voy. en partic. la ressemblance de 4, 6 et de 3, 18. — En effet, on dirait bien des notes introduites dans le texte; mais par l'auteur même, et en vue de sa thèse.

2. Von Soden remarque que ἐν ᾧ ne peut s'appliquer qu'à πνεύμασι, à cause de la correspondance évidente avec τοῖς πνεύμασι; et Kühl dit : c'est un homme pareil aux hommes, qui sur la terre leur prêche l'Évangile; c'est comme esprit qu'il doit aller vers les esprits (Cf. Weiss, *Bibl. Theol.*, § 48 d).

καί, aussi. Il s'agit donc bien d'une activité nouvelle de J.-C., se rattachant à l'œuvre rédemptrice. C'est un nouveau domaine qui s'ouvre. Rien ne trahit une activité antérieure du Christ préexistant¹. Le v. 19 venant après ce qui a été dit au v. 18, raconte une autre phase de la même œuvre, et non pas des faits d'un autre temps. Qu'on ne perde pas de vue que nous avons affaire à un écrivain très soigneux, qui met une suite exacte entre ses propositions.

πορευθεῖς², part. aor. indiquant l'acte qui a précédé la prédication (Winer, p. 566; cf. Marc 16, 15, πορευθέντες κηρύξατε). C'est dans l'A. T., le mot par excellence pour dire qu'on se transporte d'un lieu dans un autre, traduisant נָבַח, נָלַח, etc. Plus loin, à propos de l'Ascension (3, 22), le même mot indique certainement un déplacement positif. Pour prêcher aux esprits, J.-C. va vers eux.

ἐν φυλακῇ. Ces esprits sont enfermés en un certain lieu, en vue du jugement à venir. Ce lieu est une prison, car ce sont des coupables. Mais rien n'est dit de souffrances qu'ils peuvent endurer, d'un châtement provisoire ou définitif.

Hénoch déjà montrait ces lieux profonds où « les esprits des âmes des morts sont assemblés... jusqu'au jour de leur jugement³ » (22, 3.4; cf. 10, 5). D'une manière plus voisine encore de notre texte, le 4^e Esdras parle de réceptacles (*promptuaria*), où sont gardées les âmes⁴. L'Apocalypse parle de la prison provisoire de Satan (Apoc. 20, 7 ἐκ τῆς φυλακῆς) appelée simplement l'abîme (20, 3 ἄβύσσον).

Augustin y voit les ténèbres de l'incrédulité, qui enveloppaient les contemporains de Noé. Le dogme catholique y voit le Limbe

1. Comme le pensent Schweizer, Hofmann, etc.

2. Kühl insiste sur le réalisme de ce terme : « *etwas sinnlich-reales, rein oertliches* ».

3. Cf. Es. 24, 21. 22 «... assemblés captifs dans une prison... enfermés dans des cachots, et après un grand nombre de jours ils seront châtiés ».

4. 4 Esdras 7, 31 *Et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae...*; Ibid. 4, 35 *Nonne de his interrogaverunt animae justorum in promptuariis suis dicentes...*; Ibid. 2, 31 *de latibulis terrae*.

des Pères; Calvin, l'état de veille où étaient les patriarches dans la vie d'outre-tombe, attendant la nouvelle de la Rédemption accomplie; les Sociniens, tout ce qui obscurcissait l'âme des juifs et des païens pendant que les apôtres leur prêchaient l'Évangile. Hofmann y voit, non un lieu, mais un état.

Autant de suppositions que la simplicité et la clarté du texte ne permettent pas. On ne peut pas davantage admettre une explication reprise par Bovon, d'après laquelle les esprits qui sont *maintenant* en prison n'y étaient pas quand on leur prêchait. L'épître, qui aime à préciser l'accessoire, ne sous-entendrait pas l'essentiel. Elle aurait dit franchement τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ.

Cette descente se place entre la mort et la Résurrection¹; en tous cas pas après l'Ascension, car *προεσθίς* reviendra au v. 22 pour la désigner. Elle ne se place pas non plus entre la Résurrection et l'Ascension²; en effet, le verset 22 rapproche intimement ces deux actes, ces deux manifestations de la gloire du Christ. On ne comprendrait pas, au point de vue de la tradition primitive, que J.-C., sorti vainqueur du Scheól, et prêt à monter au ciel, fût retourné dans le séjour des morts pour prêcher. Enfin on ne saurait tirer un argument de *ζωοποιηθείς* qui précède. Ce mot, dans l'épître de Pierre, n'indique pas purement et simplement la Résurrection, mais la vie ressaisie, et, si l'on veut, le processus au bout duquel se produira la sortie du tombeau, avec le corps ressuscité³. Au reste, même si *ζωοποιηθείς* désignait le fait de la résurrection, le v. 18 a un caractère dogmatique si marqué, qu'il serait tout à fait naturel qu'ensuite un détail de l'œuvre rédemptrice fût mentionné à part, relié par *καί* à ce qui précède. Ce serait, après un énoncé de doctrine, un fait important, s'y rattachant pour en rendre la portée plus large et plus complète.

πνεύμασιν, les âmes des morts, comme l'usage du grec hellénistique permet d'interpréter ce terme. L'épître aux Hébreux l'emploie à propos des anges qui servent Dieu (1, 14) comme à propos des

1. Ainsi l'entendent Weiss, Lechler, Beck, Delitzsch, Martensen, Güder, de Pressensé.

2. Comme le voudraient de Wette, Huther, Wiesinger.

3. Comme le précisent Quenstedt et Hollaz, Schott et Zezschwitz.

justes morts (12, 23). Elle appelle Dieu, le Père des esprits (12, 9). Les Actes 23, 8-9) distinguent l'ange (ἄγγελος) de l'esprit des morts (πνεῦμα, cf. Luc. 24, 37. 39) et résument ainsi le monde spirituel que les pharisiens opposaient à l'incrédulité sadducéenne (Luc. 24, 37). Dans 1 Cor. 5, 5, Paul parle expressément du πνεῦμα qui est sauvé. Auparavant, les additions grecques au livre de Daniel, disent, parlant des justes (Dan. LXX et Théod. 3, 86) qui vivent : εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων τὸν κύριον; et les fragments grecs du livre de Hénoc, parlant des morts, τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων (Hén. 9, 10; cf. 9, 3 τὰ πνεύματα καὶ αἱ ψυχὰι τῶν ἀνθρώπων). Ailleurs Hénoc parle couramment des morts comme d'esprits. Au chapitre 22, 3 on voit revenir cette expression caractéristique : « les esprits des âmes des morts », qui alterne avec « les âmes des enfants des hommes (3), et « les esprits des enfants des hommes » (5). Il est question de « l'esprit qui sortit d'Abel quand son frère Caïn le tua (7), et des séparations faites entre les esprits (9). Au ch. 103 il est question des esprits des justes (3. 4.) et des méchants (8). Cf. 108, 3. 6. 111. — La Peschito confirme cette interprétation en traduisant « les âmes qui étaient renfermées dans le Scheôl ». Enfin le v. 20 met fin à toute hésitation en disant de quels morts il s'agit, et le v. 21 confirme cette interprétation par une nuance significative. Il appelle âmes (ψυχὰι), les 8 personnes sauvées vivantes du déluge, et esprits (πνεύματα) ceux qui ont succombé — Pfeiderer (*Paulinismus*, p. 426) discerne dans ce terme d'esprits une influence alexandrine. C'était probablement une expression courante.

Plus d'un critique (Baur, Renan) a cru reconnaître dans les « esprits en prison », les anges déchus². Le terme de πνεύμασι, à lui seul, n'y est pas contraire, et on a voulu en trouver l'indica-

1. Charles, *The Book of Enoch*, textes indiqués; F. Weber, *System der Altsynagogalen Palaestinischen Theologie*, 1880, p. 323, cite *Schabbath* 151^a « rends à Dieu un esprit pur... »; et (p. 324) « ... les esprits des justes, des pieux et des convertis ».

2. Spitta voit dans ces esprits les géants, fils des anges, mais c'est par une pure supposition qu'il peut retrouver dans 3, 19 les légendes juives sur le déluge, châtiment des géants.

tion dans le parallèle qu'on est tenté d'établir avec 2 P. 2, 4 et 5. Voici ce texte :

4. εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους,

5. καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατὰ κλυσμένῳ κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπέξας...

On voit que les sujets traités n'ont qu'un rapport superficiel. La 2^e épître de Pierre dépeint le châtement du monde ancien : les anges enchaînés, les méchants submergés, Noé avec les siens échappant seuls au déluge. La 1^{re} épître parle de la prédication adressée par le Christ à ceux que le déluge avait engloutis. De part et d'autre des expressions reviennent, des analogies s'établissent ; on parlait de ces choses en termes stéréotypés ; mais ce sont des phases différentes du drame, et la 2^e épître paraît relever autant de Hénoc'h que de la 1^{re} de Pierre ¹. Il n'est nullement prouvé qu'elle prétende expliquer 1 P. 3, 19. — Quoi qu'il en soit, si ce dernier texte est obscur, il est écrit avec soin : l'auteur s'est appliqué à y mettre tout ce qu'il jugeait nécessaire, et n'a rien laissé au hasard. On ne peut intercaler dans ce développement si serré et précis, aucune idée étrangère. On ne peut encore moins l'interpréter par à peu près.

ἐκήρυξεν, prédication du salut par J.-C. Dans l'A. T. (LXX) on désigne ainsi les proclamations des héraults, les déclarations solennelles des prophètes, presque toujours dans un sens favorable (Gen. 41, 43 ; Es. 61, 1). Même quand les châtements sont annoncés, il y a l'intention de produire la repentance et de sauver (Os. 5, 8 ; Jon. 3, 2). Dans la 1^{re} langue chrétienne, κήρυσσειν est devenu un terme technique qui désigne la prédication de l'Évangile, que l'Évangile soit nommé ou non (Mat. 11, 1). Nulle part dans le N. T., même dans l'Apocalypse (5, 2), il ne s'agit de châtements. Chez les Pères, κήρυξις veut dire prédication, au sens propre (Clem. Alex. *Strom.* 7, 9, 52). Il serait très difficile de voir ici autre chose que la prédication du salut en vue de la conversion.

1. Le v. 4 rappelle plutôt Hénoc'h (10, 4), le v. 5 ressemble davantage à 1 P. 3, 20.

— On ne voit pas comment un écrivain chrétien de ce temps imaginerait un ministère exercé par J.-C. sans portée rédemptrice. Enfin, si, 1 P. 4, 6 doit être associé à 3, 19, κηρύσσειν serait, de par l'épître même, synonyme de εὐαγγελίζειν. — Il est vrai qu'il n'est guère parlé des résultats de cette prédication. Cramer y insiste (*ouv. cit.* p. 407) « pas un seul mot », dit-il. Est-ce exact ? il y a du moins le v. 22, ὑποταγέντων αὐτῷ, et 4, 6, εὐηγγελίσθη. : ζῶσι, et le passage parallèle Eph. 4, 8 ἡ χαλῶτευσεν αἰχμαλωσίαν qui montrent ce que pouvait penser l'auteur. — En tous cas, rien n'indique que J.-C. parle par la bouche d'un autre. Ni ce verset ni le suivant ne permettent de penser à une prédication de Noé. Cette supposition, qu'Augustin risquait en hésitant, n'a aucun appui dans le texte. Lorsque l'épître parle des prophètes que le Christ préexistant inspire, elle le fait d'une manière explicite (1, 11). Ici elle dit catégoriquement qu'il a prêché, et dans quelles circonstances, et à qui. Il s'agit bien d'une prédication personnelle de J.-C. aux « esprits en prison ».

20. 21. Ces 2 versets rompent la suite logique des idées, qui va du v. 19 au v. 22. Cependant ils ne sont pas étrangers au développement. C'est comme une note, destinée à illustrer, à expliquer, à indiquer des idées nouvelles, et qui au lieu d'être au bas de la page, est insérée dans le texte même. Cette note a pour but, d'abord de préciser qui sont ces morts auxquels l'évangile est adressé dans le Scheôl. Elle les dépeint en traits précis, en images auxquelles on ne peut se tromper. On voit Noé qui bâtit l'arche pendant que la patience de Dieu attend. Les méchants ne veulent rien entendre. Le déluge vient qui les emporte tous. L'arche flotte sur les eaux, avec huit personnes qui ont cru. Et ce sont ces morts du déluge à qui maintenant le Seigneur prêche. Tout cela, d'un dessin naïf, d'une couleur vive, comme une miniature dans un manuscrit. — Ensuite, c'est sa doctrine du baptême que l'auteur introduit. Il juge utile de la mentionner dans un endroit où il parle du salut, et comme transition à cette idée nouvelle il mentionne l'arche. — Incidemment, le petit nombre des réchappés lui donne occasion d'encourager les chrétiens, qui, eux aussi, ne sont qu'une poignée. — Il est fort probable que le v. 20, note

explicative ajoutée à *πνεύματα*, n'introduit les morts du déluge, les choisissant entre tous les autres, que pour amener l'arche et le baptême. D'ailleurs ce choix n'est pas arbitraire. Le déluge est la figure de la Parousie, il est donc naturel d'y chercher des analogies pour le temps présent. Ces gens étaient, dans l'ancien monde, le type même de la rébellion ; ils sont, dans la prédication d'outre-tombe, la preuve achevée de la grâce de J.-C. — Ces divers éléments, pris séparément, sont suffisamment clairs. C'est leur juxtaposition gauche, à la façon d'une mosaïque mal assemblée, qui les rend obscurs. Ils ne l'étaient pas pour les lecteurs, à qui ces idées étaient familières, et qui associaient sans beaucoup de logique les idées et les symboles qu'ils connaissaient.

III, 20. ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι τοῦτ' ἔστιν ὁκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος¹.

autrefois rebelles, au temps de Noé, tandis que la patience de Dieu attendait pendant la construction de l'arche, dans laquelle peu de gens, huit personnes furent sauvées au travers de l'eau.

Ce verset va dire, avec des détails précis, qui sont les « esprits en prison ».

ἀπειθήσασιν. Ce sont des gens qui, à un moment donné, ont refusé d'obéir, et, d'après le langage de l'épître, de croire. Mis en face d'un message, ils l'ont repoussé (I P. 2, 7. 8 ; 3, 1 ; 4, 17). Dans les LXX, dans le N. T., et spécialement dans les Actes, les Hébreux et chez Paul ce terme exprime la désobéissance, l'incrédulité. Ce n'est pas, comme pense Usteri, une expression adoucie, c'est le mot qui désigne le peuple d'Israël en révolte contre Dieu, sourd à ses

1. *Var.* : Quelques Mnn. (2. 29. 31. 33. 47. 59) ont ἀπαξ ἐδέχετο, d'où la conjecture d'Erasmus ἀπαξ ἐξεδέχετο. — N* et quelques Mss. de la Vg. (harl. et le texte de Bède) appuient την μακροθυμian ; mais d'autres (am. fu. demid. tol.) *patientia*. — CKLP, Syr^p Oec. Theoph. ont ὀλίγαι (contre N A B Vg.).

appels (Nomb. 11, 20; Es. 65, 2; Act. 19, 9; Rom. 11, 30; Héb. 4, 6). — Parce qu'ils ont désobéi, J.-C. leur prêche, dit Weiss. Quoiqu'ils aient désobéi, dit Wiesinger.

Hofmann met une virgule après ἀπειθήσασιν et rattache πότε à ἐκήρυξεν. Le texte dirait ainsi que Christ a prêché autrefois, aux jours de Noé. Mais cette construction est arbitraire et forcée, et ne donne que d'une manière vague le sens attendu.

Grotius, Limborch mettent, sans fondement, ὥς au commencement du verset : Christ prêche par ses apôtres à des âmes semblables aux contemporains de Noé.

πότε indique le moment où ces esprits se sont révoltés, et met une distance entre la rébellion ancienne et la prédication actuelle « il prêcha à ceux qui jadis... ». Ceci donne à ἀπειθήσασι le sens du plus-que-parfait.

μακροθυμία, longue patience. Elle s'exerce à l'égard de créatures qui sont l'objet de l'amour de Dieu, dont le rejet n'est pas définitif, qui peuvent se convertir. Ceci désigne donc, en tous cas, des hommes et non pas des êtres fantastiques. ἀπεξεδέχετο (sens intransitif) attendre patiemment (Rom. 8, 25; cf. Héb. 10, 13 ἐκδέχεται).

κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, délai accordé : le temps où l'arche se construit. Ce temps de répit permet à chacun de se convertir. — ἐν ἡμέραις Νῶε « les jours de Noé », c'était une expression toute faite. Ces jours s'imposaient aux imaginations comme un symbole des temps prochains. La Parousie, comme le déluge, devait surprendre les hommes (Mat. 24, 36-37; Luc 17, 26. 27). C'était un des thèmes de la prédication primitive. L'épître tire ses matériaux de la tradition ambiante. Elle s'inspire des notions, en nombre restreint, qui ont cours. Les lecteurs sont aisément instruits par leurs pensées coutumières.

Ce qui est dit ici de Noé n'indique en aucune façon qu'il ait été le porte-parole (cf. v. 19) du Christ préexistant. Il n'est pas parlé d'une prédication quelconque du patriarche. De même dans Héb. 11, 7, passage analogue, sinon connu de l'auteur, il est dit seulement que Noé construisit l'arche par laquelle il jugea le monde. Plus tard, dans la 2^e épître de Pierre (2, 5), Noé est appelé prédi-

cateur de la justice. Mais, même dans cet endroit, il n'est pas dit que le Christ ait prêché par lui ¹.

κιβωτος. L'arche est mentionnée ici, non comme un trait pittoresque, mais comme l'instrument du salut. Elle est la figure de l'ἐπερώτημα dont il va être parlé.

εἰς, pour faire image, au lieu de ἐν que l'on pouvait attendre. (Blass : *in welche hinein sie sich retteten. Gramm.*, p. 120.) L'emploi de εἰς pour ἐν est fréquent dans le N. T., et dans le grec hellénistique en général; mais, sauf dans 5, 12 l'épître ne les confond pas; εἰς montre Noé entrant dans l'arche (Cf. εἰς Θεόν, 3, 21).

ὀλίγοι, peu de gens. Cette pensée soutiendra les chrétiens. Rien d'extraordinaire dans leur petit nombre. Ce n'est pas une marque d'erreur; cela aussi est écrit dans les signes du passé. Ils ne doivent pas s'en scandaliser.

ψυχαι, des personnes vivantes, comme πνεύματα désigne les morts.

διεσώθησαν (Mat. 14, 36; Act. 27, 43; Clem. Rom. 9, 4) δι' ὕδατος, sauvés « à travers » (Bengel, de Wette), et non « par » l'eau. L'eau n'est que l'élément destructeur à travers lequel les huit ont été sauvés; c'est l'arche qui est le moyen du salut. Au v. suiv., l'auteur précisera que ce n'est pas l'eau qui sauve. Paul dira de même : sauvés comme au travers du feu (1 Cor. 13, 15). On remarquera l'antithèse εἰς ἡν... δι' ὕδατος.

Beaucoup d'interprètes ont vu, dans l'eau même du déluge, ce qui sauve : l'eau sauve l'arche en la portant (Pott, Schott, B. Weiss, *Lehrbegriff*, p. 313). Bonifas même admet ce sens : « les eaux du déluge qui soutinrent l'arche... étaient un type de l'eau du baptême. » (*Unité...*, p. 66.) Lumby parle du double usage de l'eau du déluge, qui châtie et préserve, noie et porte. D'autre part la tradition juive voyait dans l'eau non seulement ce qui détruit, mais ce qui purifie. (Hén. 10, 2. 7 : « Je veux guérir la terre »); mais cette idée est étrangère au texte, qui n'en contient aucune trace. De plus cette purification toute négative ne serait pas

1. Dans Clément de Rome, 9, Noé prêche au monde une παλιγγενεσία qui doit s'accomplir par le déluge.

encore le salut. Quant à l'eau qui « sauve en portant, » c'est une explication sans fondement et sans utilité, l'épître disant clairement ce qui, dans le déluge, constitue le salut, et peut servir d'emblème.

Hofmann demande comment la porte de la grâce serait encore ouverte à ceux qui se sont fait un jeu de la longanimité de Dieu. Il y a là évidemment, au point de vue doctrinal, une très sérieuse difficulté. La tradition juive tient en effet les morts du déluge pour de très grands pécheurs. Elle aime à rappeler que Dieu leur avait donné des marques surabondantes de sa bonté (*Sanhedrin* 108a, cf. Weber, p. 229¹), et elle dit, qu'en retour, ils se sont adonnés au brigandage et à la violence (*Ibid.* Weber, p. 254). Aussi le traité *Sanhedrin* conclut-il (X, 3. Weber, p. 375) qu'ils n'auront point de part au siècle à venir : ils sont même, dit-il, anéantis depuis longtemps. Plus tard, le *Bereschith Rabba* déclare qu'ils ont refusé de se repentir et méprisé les commandements essentiels de Dieu pour pratiquer la violence (c. 38. Weber, p. 254), mais il imagine que dans le déluge ils ont eu leur jugement (יָד) : la pluie a eu, dit-il, quelque chose du feu qui purifie ; ils auront donc part au siècle à venir (*Ibid.* 28. Weber, p. 329).

Au regard de l'épître de Pierre, il leur avait manqué quelque chose pour être inexcusables. Ils ne connaissaient pas J.-C. Et Celui qui est mort pour les injustes, a été vers les injustes de l'ancien monde, pour se manifester à eux.

Pourquoi les morts du déluge sont-ils seuls cités ici ? Le Christ, aux enfers, n'a-t-il prêché qu'à eux ? On verra par l'exégèse de 4, 6, que cette prédication a un caractère général ; 3, 19. 20 choisit, parmi les auditeurs, une catégorie tout à fait significative et qui sert de type. — Il n'y a pas à mettre dans tout cela plus d'ordre et de logique que l'auteur lui-même. C'est assez de voir ce qu'il a voulu dire, et de chercher à travers les tâtonnements de sa pensée, sa confiance sans bornes dans le Christ Sauveur, sa compassion sans limites pour les pécheurs, et l'espérance qu'il garde

1. Cf. Spitta, *Pred. Jesu*, p. 20, citant en outre *Baba Mezia* 4, 2 et *Edujoth* 2, 10 ; cf. 2 Pier. 2, 5 κόσμος ἀσεβῶν.

pour les plus coupables tant qu'ils n'ont pas rejeté personnellement et consciemment l'Évangile.

III. 21. ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ¹,

C'était une figure du baptême qui maintenant nous sauve, non pas en effaçant les souillures extérieures, mais par le libre accès qu'une bonne conscience trouve auprès de Dieu, par la résurrection de Jésus-Christ.

« Comme Noé a été conservé dans l'arche, dit Luther, vous devez être sauvés dans le baptême. Cette eau a noyé tout ce qui vit, hommes et bêtes, de même le baptême noie tout ce qui est charnel et naturel, et fait des hommes spirituels. Mais nous vogueons dans l'arche, qui signifie le Seigneur ou l'Église. »

Ce verset est consacré au baptême. Le déluge en était la figure. Jadis, sur les flots déchaînés, à travers les eaux du grand abîme, une arche flottait. De même aujourd'hui ceux qui ont traversé l'immersion baptismale entrent avec une bonne conscience dans la communion de Dieu par J.-C., arche de salut où l'on est sauvé.

ὁ.. ἀντίτυπον.. βάπτισμα. L'ensemble de ces 3 mots, bien que séparés, forme une opposition à διεσώθησαν δι' ὕδατος. — ὁ ne se rapporte pas à l'eau. Elle n'est pas le moyen du salut. Ces versets disent expressément le contraire. Encore moins faut-il traduire : l'eau qui nous sauve sous la forme de son antitype le baptême. Le baptême n'est pas l'antitype de l'eau, mais de l'eau et de l'arche réunies. En rattachant ὁ à ὕδατος on obtient une figure incomplète, allant contre l'intention de l'auteur. — Antitype signifie ici acte, événement, personne qui réalise une figure prophétique. Dans Hébr. 9, 24 le sens diffère : il s'agit de ce qui se réalise sur la terre

1. *Var.* : N* 73 Aeth. omettent ο que des Mnn. changent en ω (Erasmus, Bèze). — CKL Copt. Aeth. ont καὶ ἡμᾶς, que K met après νῦν. — N Vg. mettent νῦν avant ἀντίτυπον. — A écrit δια.

d'après le type original qui est dans le ciel. (Cf. *Const. Apost.* 4, 44 τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ σώματος καὶ αἵματος 'I. X.)

σώζει, sauvés de la condamnation à venir¹ (à travers les redoutables épreuves des derniers temps, comme l'arche dans le déluge), mais avec toutes les conséquences de libération présente, de renouvellement intérieur (ἐπερωτημα).

νῦν. Nous sommes dès maintenant assurés de la délivrance finale. Nous recevons tous les bienfaits de la nouvelle alliance.

L'auteur, ayant paru dire que le baptême sauve, prévient immédiatement tout malentendu, toute superstition rituelle et va montrer quelle est l'âme même du baptême.

οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις.. — σαρκός, en tête, pour souligner ce mot; ἀπόθεσις, séparant les 2 génitifs qui en dépendent (Buttmann, p. 155). — D'après le contexte, σαρκὸς ῥύπου ne saurait avoir un sens très grave. L'auteur regarde comme peu de chose d'en être affranchi; il ne parlerait pas ainsi de la souillure du péché. D'autre part, ces termes ne conviendraient pas non plus à l'action purement matérielle de l'eau. On retrouvera donc, comme dans Hébr. 9, 13 (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα) les souillures légales que les juifs regardaient comme lavées par les ablutions, par le baptême des prosélytes. Le texte des Hébreux montre que les chrétiens s'en préoccupaient, au moins dans un intérêt de polémique. Tant de gens autour d'eux y pensaient encore! Il y avait lieu d'écarter cette signification possible. — 1 P 3, 21 annonce déjà Justin qui dira (*Dial. c. Tryph.*) en parlant des ablutions: τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει; βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν.

συνειδήσεως ἀγαθῆς, désigne le sentiment intérieur qui accompagne une vie bonne, un cœur sans interdit. C'est la disposition fondamentale sans laquelle on ne peut obtenir aucune grâce, et qui les rend toutes possibles. Ici, d'après le contexte, il s'agit essentiellement de la conscience purifiée par J.-C., de la conscience chrétienne. Elle est mise en relation avec le baptême: on sait quel rapport intime la piété des premiers temps établissait entre le

1. Weiss, *Lehrbegriff*, p. 303. 310, y voit le salut final, au jugement messianique. — Usteri pense qu'il n'est pas question de la justification subjective (p. 153).

baptême, le pardon des péchés, le don du Saint-Esprit. (Act. 2, 37.38.) La conscience vraiment bonne est celle du racheté de J.-C., et l'épître, toute pleine des idées de purification et de rachat, ne peut donner au présent texte une autre portée. Il ne s'agit pas des dispositions qui précèdent le baptême, mais de l'état intérieur de celui qui le reçoit avec foi. Chez lui, d'une part, il y a cette action extérieure qui est appelée *σαρκὸς ἀπέθεσις ῥύπου* et de l'autre cet acte essentiel de la vie chrétienne qui est l'*ἐπερώτημα* d'une bonne conscience ¹.

ἐπερώτημα, qui ne se retrouve pas dans le N. T., s'explique assez facilement par l'A. T. — *ἐπερωτᾶν*, traduisant *הִשְׁתַּחֲוֹת*, veut dire que l'on va vers Dieu pour le consulter (2 Sam. 21, David consulta l'Éternel... et l'Éternel répondit). Les LXX emploient constamment *ἐπερωτᾶν* dans le sens d'adorer (consulter l'oracle, adorer. Jug. 20, 18. 23. 27; 1 Sam. 10, 22; 23, 2. 4; Es. 33, 2; Os. 4, 12). — *ἐπερώτημα* est ici l'acte du croyant qui s'adresse à Dieu avec l'entière liberté d'une bonne conscience, l'acte de foi et d'adoration du chrétien sincère. C'est la nouvelle alliance pleinement réalisée. (Luther : *der Bund eines guten Gewissens mit Gott*.) Le verset 18 vient de dire que J.-C. nous ramène à Dieu (*προσαγωγή*, cf. Rom. 3, 12; Eph. 2, 18). Dans l'ép. aux Hébreux la préoccupation de s'approcher librement de Dieu tient une grande place (Héb. 4, 16; chap. 8. 9 et 10; et en particulier 8, 1; 10, 19-22); dans Héb. 10, 22 on lit : « Approchons-nous de Dieu avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, ayant le cœur purifié des souillures d'une mauvaise conscience et le corps lavé d'une eau pure. » L'analogie est frappante² : *συνειδ. ἁγ. ἐπερ. εἰς Θεόν* correspond à *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, et davantage encore à Eph. 3, 12, passage auquel il est probablement fait allusion ici : *ἔχομεν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ*. — Cette

1. Kaehler, *das Gewissen*, p. 286 et suiv., p. 331 et suiv. (appendice).

2. 1 P. 3, 21 et Héb. 10, 22 sont des textes parallèles. Il n'y a cependant pas imitation. Ce que 1 P. 3, 21 dit des souillures de la chair correspond à Héb. 9, 13; Héb. 10, 22 parle d'autre chose, de la mauvaise conscience.

interprétation d'ἐπερώτημα rend seule bien compte de εἰς Θεόν qui suit. Rien de plus clair : on s'approche de Dieu. — ἐπερώτημα désigne l'acte même par lequel la foi du baptisé adore et se consacre; mais cet acte caractérise et résume toute la vie qui suivra (cf. 1 P. 1, 2 obéissance et aspersion).

On a proposé d'autres interprétations. L'une, probablement inadmissible, a recours à la langue du droit, qui, sous Justinien ¹, prend ἐπερώτημα dans le sens de stipulation, contrat, et ἐπερωτᾶν dans le sens de stipuler. Mais on n'a relevé aucun exemple de cette acception avant cette époque ² bien tardive et il n'y a aucun indice qu'elle ait été possible au 1^{er} siècle. De plus, le terme de stipulation éveille des idées de réciprocité légale que l'alliance de grâce ne comporte pas. Cependant le sens d' « engagement » a paru si convenable qu'il a été fréquemment adopté : Brückner l'admet franchement. De Wette y voit les engagements qu'on demandait aux baptisés: C'est ainsi déjà que Bèze expliquait : *Apostolum respexisse ad interrogationes catechistarum : Credis? Credo. Abrenuntias? Abrenuntio.*

L'autre consiste à voir dans ἐπερώτημα une demande adressée à Dieu. D'une façon générale ἐπερωτᾶν autorise ce sens. Les uns alors envisagent la bonne conscience comme l'objet, et les autres comme le sujet de la demande. Selon Weiss (*Lehrbegriff*, p. 318), Hofmann, Gess, on demande à Dieu une bonne conscience : le baptême la donne et la garantit. Mais ce serait d'une langue peu correcte, et surtout, on ne voit pas comment le croyant demanderait une bonne conscience au moment où, par définition, il doit l'avoir.

Pour d'autres, c'est la conscience même qui se tourne vers Dieu, et lui demande quelque chose. Selon Usteri, elle demande le salut. Selon Steiger, Zetzschwitz, elle veut savoir comment elle en sera assurée. Une bonne conscience, dit encore Köstlin, se tourne vers

1. Pour les citations, voy. H. Estienne, *Thesaurus*, à ἐπερωτᾶν et ἐπερώτημα. — Oecumen. τούτ, ἐστιν ἄρραβών, ἐνέχυρον, ἀπόδειξις.

2. M. le professeur Beauchet a bien voulu nous dire qu'il n'en avait trouvé aucun exemple au cours de ses études sur le droit athénien.

Dieu et le cherche ¹ (*Johann. Lehrbeg.*, p. 479). *Bonae conscientiae rogatio*, disait Bengel, *rogatio quâ nos Deum compellemus cum bonâ conscientia*. Ce sens finit ainsi par se rapprocher beaucoup de celui que nous avons adopté. Il y manque néanmoins l'acception strictement biblique d'ἐπερώτημα.

δι' ἀναστάσεως. Conformément à la pensée de Paul, ceci rattache le côté positif du baptême, la vie sortant de la mort, à la Résurrection de J.-C. Mais ici le lien organique de ces notions n'est pas nettement indiqué : on dirait une formule liturgique. Le sens n'en est pas moins clair : le baptême sauve à cause de la puissance actuelle du Christ ressuscité. Il ne peut sauver que ceux qui possèdent déjà en eux les réalités morales, dont l'acte extérieur n'est que l'emblème (Reuss). Ce texte est en rapport étroit avec Rom. 6, 4 dont il accepte le symbolisme, mais en le reproduisant d'une façon incomplète : toute la partie négative (Rom. 6, 3 εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν) n'a comme pendant que l'expression très faible et toute différente οὐ σαρκὸς ἀπέθεις ῥύπον. « Mourir avec Christ » est repris ailleurs (I P. 2, 24; 4, 1) ².

III, 22. ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων ³.

Il est monté au ciel; il est à la droite de Dieu, il règne sur les anges, les principautés et les puissances.

1. Basnage, *Morale théologique*, p. 26 : « c'est cette humble disposition par laquelle elle s'abat aux pieds de Dieu, l'interroge sur toutes ses actions, afin d'agir avec connaissance. » (Kaehler, p. 286).

2. Quant à la notion du baptême qui ressort de cet endroit, puisque la foi personnelle et consciente en est la disposition fondamentale, elle est aussi défavorable que possible à toute action sacramentelle et mystérieuse. Cependant Beck parle à ce propos (*Comm.*, *ad loc.*) de la parole unie à l'eau par une immanence réelle, d'où le baptême tirerait son efficacité propre. Corn. a L., et les exégètes catholiques insistent sur ce que le baptême sauve par lui-même (*Baptisma re ipsâ nos salvos facit* !)

3. Var. : Ν* B ont Θεοῦ, et Ν^c A C K L P του Θεοῦ. — Beaucoup de Mss. de la Vulgate (am. demid. harl. tol., mais non fu.) ajoutent, après Θεοῦ, *deglutiens mortem, ut vitae aeternae haeredes efficeremur*.

Ce verset n'est pas une idée accessoire, une terminaison oratoire des explications qui précèdent ; mais leur conclusion nécessaire. Celui qui a souffert, celui qui a sauvé les hommes par sa mort, est maintenant dans la gloire, comme le chrétien qui souffre patiemment l'injustice, remportera, après la tribulation, la couronne. Mais le triomphe de J.-C. assure son règne. Le rang qu'il a désormais est plus élevé que celui qu'il avait avant l'incarnation (Phil. 2, 9 *διὰ τούτο*). Il faisait connaître aux prophètes (1, 11) les gloires de l'avenir. Maintenant il les possède. Il est associé à la puissance de Dieu. Il peut donc protéger les siens. Il leur donnera la victoire.

προευθείας, c'est l'Ascension (cf. 3, 19) entendue comme dans Act. 1, 9. C'est déjà le langage du Symbole des Apôtres.

ἐν δεξιᾷ (Rom. 8, 34 ; Col. 3, 1).

ὑποταγέντων. L'art chrétien, d'après ce tableau, représentera le Christ entouré d'anges qui l'adorent, prêts à le servir, lui et les siens (Héb. 1, 14). Roi des esprits, roi des hommes, toute puissance lui est donnée dans le ciel et sur la terre (Mat. 28, 18). Il se peut qu'il n'y ait ici aucune allusion à la rédemption des anges déchus : Celui qui ne régnait pas encore sur les anges les a maintenant pour sujets. C'est la dignité plus haute du Christ, non la rédemption des esprits qui serait ainsi affirmée.

Il n'est pas impossible pourtant de conclure de ce texte la réconciliation avec Dieu des esprits rebelles. Le règne de J.-C. n'est pas une simple manifestation de puissance, mais un rayonnement d'amour et d'incessante rédemption (Eph. 4, 8-13). Le texte même de l'épître de Pierre ne dépasse pas l'affirmation la plus générale. C'est dans l'enseignement de Paul, dans les épîtres de la captivité que se trouvent les textes où l'on voit quelles conséquences le cœur du grand apôtre tirait de la charité de son Maître. dans 1 Cor. 15, 24 Paul parlait seulement des puissances abattues ; dans Col. 1, 16 il rappelle que tout être spirituel a été créé par lui et pour lui ; dans Col. 1, 20, il dira, et cette parole est d'une précision et d'une force extrême, que J.-C. « a voulu tout réconcilier avec lui-même, et ce qui est sur la terre et ce qui est dans le ciel » ; et dans Eph. 4, 10 : qu' « il est monté au-dessus de tous les cieux

afin de tout remplir ». — 1 P. 3, 22 semble résumer dans une formule brève ce que Paul exprime avec plus de détail et d'ampleur.

ἄγγέλων est le terme le plus général et peut désigner toutes sortes d'anges, bons ou mauvais, plus ou moins puissants.

ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων sont associés également dans 1 Cor. 5, 24. — Rom. 8, 38 nomme ἄγγελοι, ἄρχαί, δυνάμεις. Dans Col. 1, 16 où ces êtres semblent énumérés en progression descendante, ἄρχαί vient avant ἐξουσίαι. Donc 1 P. 3, 22 énumère les anges en progression ascendante, et résume dans ces 3 noms toutes les catégories possibles d'êtres célestes.

1-6. Être fidèles au milieu des péchés du monde. L'auteur en donne 2 raisons : 1° Rachetés de J.-C., les chrétiens ont rompu d'une manière décisive avec le mal. Ils ne se laisseront pas ressaisir par les passions grossières auxquelles ils ont renoncé 2° Le jugement est proche. — Ce développement se déduit du précédent (οὖν, v. 1) : après avoir parlé de la mort du Christ, on en rappelle les conséquences morales. — Kühn remarque qu'au chap. précédent il s'agissait de bénédictions assurées aux autres par le juste souffrant ; ici ce sont des bénédictions reçues de J.-C. par les fidèles.

IV, 1. Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔνοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας¹,

Puis donc que Christ a souffert en sa chair, vous aussi, armez-vous de cette pensée que celui qui a souffert en sa chair en a fini avec le péché.

1. Var. : N^c AKLP, Copt. Syr^p Arm. Aeth. Jérôme (*pro nobis carne mortuus est*) ajoutent *ὑπερ ἡμῶν*, contre BC Mnn. (27. 69), Sah. Vg. Oec. Ces mots, qui vont à l'encontre du sens, auront été plutôt ajoutés comme complément dogmatique que retranchés. — KP, quelques Mss. de la Vulgate (demid. harl. tol.) Oec ajoutent *en avant σαρκι*. — *ἁμαρτίας* dans N^{*}ACKLP Jér. (*quievit a peccato*), préféré par Tischendorf et Weiss; *ἁμαρτιας* dans N^cB Syr^{sch}, Vg. (*a peccatis*) Aeth. Cette leçon, préférée par Westcott et Hort et aussi bien appuyée, ne changerait pas le sens.

Ce verset contient, en somme, la thèse essentielle du mysticisme paulinien¹ : unis aux souffrances du Christ rédempteur, nous sommes morts au péché. Mais, l'auteur, au lieu d'employer le langage précis de la doctrine, traduit cette thèse en affirmations morales, et la présente dans ses manifestations concrètes et dans ses conséquences. De plus il y ajoute un principe (celui qui a souffert en sa chair a cessé de pécher), qui n'est pas contraire à l'affirmation générale du passage, mais qui en altère la simplicité et la netteté².

οὗν rattache ce qui va être dit à l'œuvre du Christ souffrant (3, 18) et en tire les conséquences morales.

Χριστοῦ παθόντος, génitif absolu, de cause (von Soden); les souffrances de Christ sont énoncées en tête, comme le fait décisif qui ouvre une ère nouvelle. Nous n'avons pas seulement en lui un modèle, mais un Sauveur de qui procèdent les puissances qui transforment la vie.

σαρκί, en sa chair (3, 18). L'auteur met en lumière un aspect seulement de la mort de J.-C., les souffrances de la chair, à cause de l'application qu'il va en tirer. Mais les souffrances de J.-C., comme dans notre langage « la Passion », rappellent toujours la mort rédemptrice, avec les douleurs qui l'accompagnent, et les grâces qu'elle assure. Ailleurs, l'auteur s'exprimera d'une façon plus générale (il parlera du sang qui purifie 1, 19, de l'aspersion 1, 2). Ici il adapte les termes qu'il emploie au but particulier qu'il se propose.

καὶ ὑμεῖς s'adresse à ceux qui suivent J.-C., qui veulent posséder à leur tour les forces victorieuses qui étaient en lui.

ἐπ' αἰσθη (Rom. 13, 12; 2 Cor. 10, 4; Eph. 6, 11). La vie chrétienne est un combat et les sentiments du fidèle, sa foi, son espérance, etc. sont une panoplie que Paul détaille. En bon soldat de

1. C'est l'opinion traditionnelle (Calvin, Bèze, Steiger, Hofmann; cf. les théologies bibliques de Lutz, Schmid, etc...).

2. Aussi Reiche juge-t-il le verset inauthentique, à cause de ce mélange de notions qui semblent disparates. (Kühl, *ad. loc.*, p. 249, n. 1.) Mais on ne peut rejeter un texte aussi bien établi, qui n'est nullement en dehors de la manière de l'auteur et qui s'explique fort bien.

Christ, l'auteur de l'épître emploie volontiers des expressions militaires. Il a conscience du combat à livrer. Il possède les armes bénies qui doivent vaincre.

τὴν αὐτὴν ἔννοιαν. — ἔννοιαν, terme rare dans le N. T. (Héb. 4, 12), se rencontre dans les LXX (14 fois), surtout dans les proverbes (12 fois) et plus souvent encore chez Aquila, Symmaque et Théodotion (cf. *Concordance* de Redpath et Hatch), était d'un usage courant pour désigner toute pensée, toute disposition d'esprit (p. ex. Prov. 3, 21 τὴν ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν; allem. : *Gesinnung*).

τὴν αὐτὴν. De même, Paul disait aux Philippiens : « Ayez les mêmes sentiments que J.-C. a eus » (Phil. 2, 5 τοῦτο φρονεῖτε... ὁ καί..). Il faut penser ce que J.-C. a pensé, vouloir ce qu'il a voulu. Il y a, dans son œuvre, des pensées essentielles que le croyant fait siennes. C'est l'arme qu'il faut saisir. C'est le secret même de la victoire.

ὅτι. D'après Kühl τὴν αὐτὴν suffit pour indiquer la disposition intérieure que l'on doit acquérir¹; ὅτι signifierait « parce que » et introduirait un motif corroborant ce précepte. Mais « la même pensée » ne dit pas encore de quoi il s'agit? Parmi les pensées sans nombre du Sauveur souffrant, à laquelle faut-il s'arrêter? Paul, après avoir dit τοῦτο... ὁ καί (Phil. 2, 5), explique ce qu'il recommande. Et c'est ce que fait aussi l'épître de Pierre après τὴν αὐτὴν. Donc, ὅτι signifie « que ».

ὁ πάθων σαρκί. Il s'agirait, d'après Érasme, Socin, de Christ lui-même. C'est évidemment des croyants qu'il est parlé. Après καὶ ὑμεῖς, il doit être question non du Maître, mais des fidèles; et comment dirait-on de J.-C. πέπαυται ἁμαρτίας? — On remarquera l'aoriste πάθων suivi du parfait πέπαυται, le fait temporaire suivi d'un état permanent.

πέπαυται, moyen, exprimant que l'on a cessé de faire une chose (Wilke-Grimm : *otium a peccatu nactus est*). Winer hésite entre le

1. Il s'agirait, selon De Wette, d'être patient quand on souffre injustement; selon Reuss, de tout supporter avec courage et résignation. Le contexte ne parle que de rompre avec le péché.

moyen et le passif (p. 247) et veut que le contexte seul décide. — Quant à la langue, le passif serait une tournure bien forcée. Quant au sens, le moyen exprime mieux l'énergie de l'âme rachetée.

ἀμαρτίας, sans article, ce qui est fréquent dans le N. T. avec les substantifs abstraits.

Le régime est régulièrement au génitif. Les LXX emploient le même cas (Ex. 9, 28; Jos. 7, 26; dans Job 32, 1, on trouve le datif).

L'apôtre Paul multiplie les expressions qui montrent le croyant libéré du péché qui n'a plus de droits sur lui ¹ (Rom. 6, 7. νεκρὸς τῇ ἀμαρτίᾳ). La 1^{re} épître de Jean dit de même que quiconque est né de Dieu ne pèche point (5, 18). — C'est la pleine victoire du croyant. Uni au Rédempteur, il peut vaincre ². En principe, il est déjà vainqueur : en fait, il doit le devenir. — Mais comment peut-on dire que celui qui a souffert en sa chair a cessé de pécher, en a fini avec le péché ? Quelques exégètes ont essayé d'interpréter ou de tourner cette déclaration. Il s'agit, selon Goebel, de la mort mystique du baptême, et selon Hofmann de la mort spirituelle du croyant. En réalité, l'auteur pose un principe général, qu'il énonce en termes simples, populaires. La souffrance, dit-il, met fin au péché. C'était probablement une maxime du temps. Elle peut se prendre d'une façon superficielle et fausse. Mais elle renferme une vérité bien humaine : le but même de la souffrance est de faire sentir la gravité du mal et de briser sa force en rendant ses conséquences sensibles ³. L'épître y retrouve la pensée même du Sauveur. Il a souffert en sa chair pour anéantir le péché par l'expiation. En lui, tout ce qu'on peut dire sur la souffrance qui met fin au péché, est devenu rigoureusement vrai.

1. Weiss (*Lehrbegriff*, p. 289, rem. 2) pense que l'analogie du passage de Pierre avec le mysticisme paulinien est purement apparente.

2. Amyraut : « Si donc nous avons communion avec la mort de Christ, toute communion avec le péché doit être désormais rompue » (*ad. loc.*).

3. « Il semble, dit à ce propos Fulliquet, qu'à cause de nos péchés nous soyons nécessairement appelés à souffrir dans notre corps, et que cette funeste conséquence soit de nature à nous détourner du péché » (*La pensée religieuse...*, p. 243).

On s'attend à ce que l'épître montre les chrétiens unis par la foi aux souffrances du Christ. Elle préfère dire qu'ils lui sont associés dans des douleurs semblables aux siennes. Cette notion était familière (3, 18; Col. 1, 24). Elle ne met pas les souffrances humaines sur le même rang que celles du Rédempteur; mais elle fait ressortir leur principe commun, et elle établit entre le Christ et les fidèles une société de douleurs, de puissance et de gloire qui fait de l'existence actuelle une continuation de la vie du Maître.

Ils croient et ils souffrent. La foi les unit à Celui qui sauve; la souffrance les purifie. Leur âme saisit en J.-C. les choses éternelles, et leur chair souffrante leur fait ressentir avec une force indicible le néant de ce qui passe. Ils ont fait l'expérience du grand miracle et désormais tout les détache du mal, tout les unit au bien. « Souffrir dans la chair, comme Christ, dit Sieffert, conduit au repos à l'égard du péché, à la délivrance¹. »

IV, 2. εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον².

et ne doit plus vivre selon les passions des hommes, mais selon la volonté de Dieu, pendant le temps qu'il a encore à passer ici-bas.

εἰς τὸ μηκέτι. De nombreux commentateurs (Brückner, Usteri, von Soden) rattachent ceci à ἐπλήσασθε. Il est plus simple d'y voir la suite nécessaire de πέπαυται (Kühl). Il faut, remarque d'ailleurs von Soden, que les chrétiens tirent les conséquences pratiques de ce πέπαυται.

εἰς τό, exhortation directe adressée aux lecteurs. — μηκέτι, car eux aussi ont partagé cette vie. — βιώσαι (mot de grécité tardive) ne se trouve qu'ici dans le N. T., qui emploie habituellement ζῆν.

1. *J. f. d. Th.*, 1875, p. 423.

2. *Var.* : C intervertit ἐπιθυμίαις ἀνθρ. — Des Mnn., suivant une tendance constante, ajoutent τοῦ avant Θεοῦ (38. 69. 93. 137).

— L'infinitif aoriste 1^{er} est rare chez les attiques qui emploient l'aoriste 2 βιῶναι.

ἐπιλοιπον (4, 7) « Le reste de la vie » semble indiquer des convertis de la première génération, puisque, à regarder l'ensemble, le commencement de la vie de ces chrétiens s'est passée dans le paganisme. — Il ne reste que peu de temps : l'athlète chrétien n'en est que plus décidé, plus énergique. Il reste encore du temps : c'est avec joie qu'il le consacre à Dieu.

ἐν σαρκί. C'est l'existence terrestre ; en la désignant ainsi on semble y voir un temps d'exil dont la fin ne fera point de peine.

ἐπιθυμίαις ... θελήματι, ces 2 datifs indiquant la norme d'après laquelle on vit (Hofmann, Keil) plutôt que l'intérêt pour lequel on vit (*dat. comm.*, de Wette, Wiesinger). Bengel croit reconnaître une antithèse entre ce pluriel et ce singulier : les passions, la volonté (*variis at voluntas Dei perfecta*).

ἐπιθυμίαις (I, 14; 2, 11), mauvais désirs que les lecteurs de l'épître partageaient autrefois (Huther). Fronmüller y voit à tort le désir qu'éprouvent les méchants de nous voir vivre comme eux.

IV, 3. ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις¹.

C'est assez d'avoir fait autrefois la volonté des païens en vivant dans la débauche, les mauvais désirs, l'ivrognerie, les excès du manger et du boire, les idolâtries criminelles.

Ce v. 3 se rattache directement au v. 2 qu'il accentue en reprenant, et presque en répétant certaines idées.

1. *Var.* : CKLP ajoutent ἡμιν à ἀρκετος (contre ^{nc}AB, Vg., les versions Syr^{tr}); ^N*, de nombreux Mnn. (14. 18. 19. 25. 27. 32. 38 etc...) Copt. Aeth. ont ὑμιν. — KLP ajoutent του βίου à χρόνος. — KLP ont θελημα au lieu de βουλημα. — KLP ont κατεργασθαι au lieu de κατειργασθαι. — ^N Mnn. (2. 30. 39. 100) ont πορευομενους.

ἀρκετός¹ ...κατεργάσθαι. L'infinitif employé de la sorte, avec un adjectif, est une construction grecque, rare dans le N. T.

ἀρκετός. Cela suffit. C'est le souvenir douloureux du temps misérablement perdu. (Bengel : *Fastidium peccati apud resipiscentes*). Fronmüller y voit une ironie. Von Soden, un temps décidément passé. — C'est une interdiction pour l'avenir; c'est là ferme affirmation que certaines choses, désormais, ne doivent plus être.

κατεργάσθαι (au moyen, Winer, p. 246), signifie que l'on faisait, d'une façon complète, ce qui est maintenant interdit.

βούλημα, ce que veulent les païens, ce qui est conforme à leur état moral (Bèze : leur plaisir), telle est la règle qui autrefois dominait la vie. — Weiss (*St. u. K.* ¹, 1873, p. 540) pense que ceci s'adresse à d'anciens juifs. Le mot de païens semble le dire; mais les vices reprochés l'excluent. On n'aurait pu parler ainsi de ces Juifs dont la moralité étonnait le monde ancien. Kühl dit que les choses pouvaient se passer ainsi dans la Diaspora. Le langage de l'épître serait encore tout à fait excessif. — Le terme de païens est employé du point de vue de l'auteur qui parle naturellement ainsi, et, du point de vue actuel des lecteurs, qui brûlent ce qu'ils adoraient, et regardent comme païens ceux dont naguères ils partageaient la vie. — L'antithèse n'est pas entre juifs et païens, mais entre hier et aujourd'hui.

πεπορευμένους, Sur cet accusatif voy. Buttmann, p. 303. Le parfait se dit d'une vie où les faits blâmés étaient habituels.

ἀσελγείαις etc., sans articles, (Blass, p. 271); au pluriel, pour exprimer les manifestations de ces passions (Winer, p. 166). — — ἀσελγείαις désigne les débordements, les convoitises mauvaises, la vie sans frein, sans base morale, telle que le paganisme la comprenait, suivant la fantaisie déréglée des imaginations et des cœurs corrompus (Sap. 14, 26; Rom. 13, 13).

οἶνοφλυγίαις (ἀ.λ. dans le N. T., Deut. 21, 20. Es. 56, 12) désigne les excès du vin qui coulait à flots. Les païens ne savaient se réjouir, même purement, sans boire.

1. Buttmann, p. 260. (Voy. pour cet emploi d'ἀρκετός Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 85, 2^e s. ap. J. C.)

κώμοις (Rom. 13, 13; Gal. 5, 21) banquets, festins interminables.

πότοις, excès du boire, qui atteignaient d'incroyables proportions (allemand. *Trinksitten*).

On rapprochera de ceci la sombre peinture des vices païens, dans Rom. 1, 24-32, et Col. 3, 5-8. Ces tableaux étaient habituels aux écrivains juifs. Les choses devaient apparaître sous ce jour aux âmes d'une grande élévation morale.

ἀθεμίτοις (en grec class. ἀθεμίστος). Ewald y voit un substantif indiquant un vice de plus, mais καί, isolant les 2 derniers mots, indique clairement une catégorie nouvelle de péchés, exprimée par un substantif et un adjectif qui les qualifie.

ἀθεμίτος ¹ désigne ce qui est sans règle, criminel (Bailly, *Dict.*); ce mot est employé, comme précédemment celui de païens, du point de vue actuel des lecteurs, et porte un jugement absolu sur leur religion antérieure.

Ce sont les pratiques impures des cultes orientaux, les désordres consacrés par la religion, et que l'on commettait par piété, les cultes orgiaстiques qui dominaient en Asie Mineure. Nulle part le contraste n'était plus grand entre les aspirations mystiques et l'aliment que la religion donnait. — Weiss y voit les repas de viandes sacrifiées; Kühl, les pratiques païennes défendues aux juifs.

IV, 4. ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες²,

Ils s'étonnent que vous ne meniez pas la même vie de perdition et de débordement, et ils vous outragent;

ἐν ᾧ (I, 6) se rattache à πεπορευμένους « ce que vous avez été, rend ce que vous êtes surprenant » (Hofmann).

ξενίζονται (Au v. 12 avec le datif. Jos. *Ant.* 1, 1, 2) désigne quelque chose de nouveau, d'insolite. On peut paraphraser :

1. Johnstone : ...the law written on the heart, and legible to all men.

2. *Var.* : N* C* Syrsch Arm. ont καὶ βλασφημοῦσι, leçon plus simple et moins bien appuyée.

« Vous êtes changés; ils en sont surpris comme devant des étrangers. Votre vie leur est un reproche. Ils ne comprennent pas le principe de votre vertu. Ils n'en veulent pas les effets. » (Luther : « Ils disent : Ah les grands fous qui se détournent de tous les biens terrestres et de la volupté »).

μὴ συντρεχόντων (Prov. I, 11-14) génitif absolu indiquant la cause de cette surprise. — μὴ est subjectif, du point de vue de ceux qui s'étonnent. — σύν. Les méchants veulent des compagnons dont le nombre les rassure. Le peuple exige qu'on suive ses pratiques : elles en paraissent plus sûres, plus efficaces. — C'est la force presque invincible des coutumes, dans certains temps et certains milieux.

εἰς τὴν αὐτὴν etc... Remarquer la disposition des mots, le redoublement de l'article, le ton oratoire, qui souligne la légèreté de ces gens qui courent au péché au moment où le jugement va paraître.

ἀσωτίας (Eph. 5, 18; Tit. 1, 6) vie perdue.

ἀνάχυσις, *intemperantia in quam se effundit dissoluta vita* (Wilke-Grimm.).

βλασφημοῦντες (Hatch, *Essay in Bibl. Greek*, p. 7), le mot mis à la fin de la phrase porte l'accent. — Le sens peut être le même que chez les orateurs attiques contemporains, où il signifie diffamer. (Cf. Rom. 3, 8). Dans les Évangiles et les LXX, c'est le blasphème contre Dieu (Mat. 9, 3. Cf. 2 Rois 19, 6. 22; Es. 52, 5). — N'ayant pas de complément, employé de la façon la plus générale, ce mot peut désigner à la fois les calomnies contre les chrétiens, et les blasphèmes contre Dieu. C'est l'effort des débauchés et des impies pour se persuader qu'ils n'ont pas à changer.

IV, 5. οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἐτοίμῳ ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς¹.

ils rendront compte à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts.

1. Var. : On lit ἔχοντι κρίναι dans NAC²KLP, Vg. (*ei qui paratus est judicare*), et κρίνοντι dans BC* quelques Mnn. (69. 137), leçon moins bien appuyée.

οἱ ἀποδώσουσιν indique la responsabilité personnelle des blasphémateurs. Qu'on ne se laisse pas ébranler par leur succès ni par leur sécurité actuelle : ils vont rendre compte de ces désordres et de ces calomnies. Tout sera examiné et mis à sa vraie place (2, 12. 23). La pensée du compte à rendre revient sans cesse dans l'enseignement de J.-C. (Mat. 12, 36; 25, 19).

ζῶντας καὶ νεκρούς (Blass, p. 145). Sans article : cette expression consacrée indique suffisamment le jugement final. (2 Tim. 4, 1). Vivants et morts, tous comparaitront. C'est la grande scène qui clôra l'économie présente (4, 17. 18) par des décisions irrévocables, après lequel on n'entrevoit plus rien.

τῷ ἐτοίμως ¹... (2 Cor. 12, 14, ἐτοίμως ἔχω, Act. 21, 13). La fin des choses est imminente. Le juge, c'est essentiellement Dieu. Dans l'épître, c'est à Lui que reviennent les suprêmes décisions (1, 17 πατέρα ... ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα; 2, 12. 23.), comme chez Paul (Rom. 2, 16; 3, 6; 1 Cor. 2, 13). Dans cet endroit, ne nommant pas J.-C., l'épître pense vraisemblablement à Celui qui est à la fois le Père et le Juge (1, 17). Néanmoins, lorsque on se représente la scène même du jugement, J.-C. est considéré comme chargé de cet acte suprême (Act. 10, 42 ὠρισμένος). Ressuscité, assis à la droite de Dieu (1 P. 3, 22), sa Parousie (1, 7. 13) précède le jugement. « Dieu et J.-C. qui jugera » dit la 2^e épître à Timothée (2 Tim. 4, 1). Si J.-C. abaissé, crucifié, remet sa cause à celui qui juge justement (1 P. 2, 23), après les souffrances viendront les gloires (1 P. 1, 11), et l'une de ces gloires (Mat. 25, 31 ἔλθῃ... ἐν τῇ δόξῃ) sera précisément d'assembler devant son tribunal les vivants et les morts.

6. Ce verset, concis à l'excès, introduisant dans le contexte une idée étrangère et inattendue, est au premier abord une énigme. Il faut examiner ce que dit au juste ce texte, quel rapport il a avec ce qui précède, et à quel autre passage de l'épître il ressemble. On se rend compte alors qu'il s'agit bien d'une prédica-

1. Voy. 2 exemples de cette expression dans Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 80 (temps de Marc-Aurèle).

tion adressée à des morts, afin qu'ils arrivent à la vie. Cette prédication est mise en rapport avec le jugement prochain. Enfin les termes employés rappellent de près ce qui a été dit de J.-C. prêchant aux esprits. A ces indices on reconnaît, énoncé en termes généraux, le principe même dont la fin du chapitre précédent (3, 19. 20) donne une application particulière : nul ne sera jugé sans avoir été mis en présence de l'Évangile.

Plusieurs restent persuadés que dans cet endroit il s'agit non de la prédication aux morts, mais de gens qui ont reçu l'Évangile de leur vivant.

IV, 6. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ Θεὸν πνεύματι¹.

Et c'est pour cela que même les morts ont entendu l'Évangile. Ils étaient hommes, leur chair a dû périr ; mais Dieu permet que par l'Esprit ils vivent.

Constatons d'abord qu'il y a un rapport intime entre les passages 3, 19 et 4, 6. Cette opinion est contestée, non seulement par Hofmann, et ceux en général qui ne pensent pas que le chap. 3 parle d'une prédication aux morts ; mais par quelques-uns même, qui comme Bengel, Usteri, admettent ce sens dans 3, 19.

Selon Usteri, entre ces passages, tout diffère : d'un côté il est question simplement de prédication, et de l'autre c'est Christ qui prêche ; d'un côté le terme employé est εὐαγγελίζεσθαι, et de l'autre κηρύσσειν ; d'un côté il est parlé des morts, et de l'autre des « esprits en prison ». Pourtant ces différences s'expliquent assez facilement. Ce qui est dit au chap. 3 (19. 20) est concret à la façon d'un récit ; tandis qu'au chap. 4, les expressions ont le caractère qui convient à un fait élevé à la hauteur d'une doctrine. Mais, de part et d'autre, c'est l'Évangile annoncé aux morts. Quelle que soit l'interpréta-

1. *Var.* : P écrit κριθῶσιν et ζῶσιν. — Beaucoup de Mnn. (16. 33. 36. 39. 76 etc.) et des Mss. de la Vulgate ont ἀνθρωπινον (harl. tol.).

tion de ces textes, ils sont solidaires; des expressions analogues rappellent les mêmes choses. L'auteur revient sur ce qu'il a dit, pour préciser et généraliser. Il est obscur parce qu'il fait allusion à un ordre d'idées auquel il ne touche qu'en passant; mais que les lecteurs semblent connaître ¹.

εἰς τοῦτο γάρ rattache ce verset au précédent, comme une parenthèse explicative, comme une note insérée dans le texte. Cramer y voit une interpolation, de la même main que 3, 19. En tous cas la soudure est étroite. Le retour des mêmes mots (νεκρούς... νεκροίς, κρινεῖν ... κριθῶσι) la rend certaine. Bengel relie γάρ à ἐτοιμῶς (*nam evangelio praedicato, nihil nisi finis restat*). Zezschwitz le rapporte aux versets 1 à 3, les versets 4 et 5 étant regardés comme une digression, et Hofmann à ἀποδώσουσι λόγον, le v. 6 ayant, selon lui, pour but de rassurer les croyants, en montrant les impies punis de mort.

Selon Usteri, γάρ précise que le jugement s'étend à ceux qui sont morts. — En réalité, le v. 6 répond à une préoccupation de l'auteur, plus qu'à la suite rigoureuse du développement; il est en rapport avec la pensée du jugement : la fin peut venir, puisque les morts comme les vivants ont été mis en demeure d'accepter l'Évangile. — εἰς τοῦτο γάρ se paraphrase : « en vue de ce jugement, pour qu'il soit possible, conforme à la sagesse et à l'amour de Dieu ».

εὐηγγελίσθη (Luc. 4. 18). Voy. Winer, p. 486, sur le passif singulier avec signification impersonnelle. — Ce verbe, au passif, sans sujet, sans autre terme qui l'explique, ne peut être pris que dans son sens le plus simple : l'Évangile a été annoncé. Il est inutile de sous-entendre Χριστός (d'après Gal. 1, 16; Act. 5, 42; 8, 35; 11, 20) : évangéliser dit tout. Grimm ² suppose que εὐηγγελίσθη a le sens du moyen (Christ étant le sujet) mais ce serait contraire à l'usage du N. T. et en particulier de notre épître (1, 12. 25) (cf. Clém. Rom. 42, 1). Il faudrait εὐηγγελίσατο. — εὐηγγεῖλισθη, à l'aoriste, semble désigner une prédication qui a eu lieu (celle de J.-C.). Baur ³ voit dans ce mot l'indication

1. Weiss, *Lehrbegriff*, p. 229.

2. *St. u. K.*, 1872, p. 671.

3. *Th. Jahrb.*, 1856, p. 217 et suiv.

qu'une prédication s'est continuée dans le Scheól, comme l'imagine Hermas (Sim. 9, 16). Cette idée n'est pas exprimée. L'auteur ne dit pas comment on doit se représenter le Scheól après l'Ascension. Il est probable qu'à ses yeux l'action du Christ y est permanente.

καί, aussi, porte sur νεκροῖς qui suit. L'Évangile a été prêché non seulement aux vivants mais aux morts.

νεκροῖς, sans article. Ceci n'indique pas que ces morts soient en petit nombre (des morts, quelques morts¹). Comme au v. 5, c'est la désignation la plus générale.

νεκροῖς désigne bien des morts à qui l'Évangile a été annoncé². C'est le sens naturel, dans un écrit où il vient d'être parlé des « esprits en prison ». Ces « morts » ne peuvent être des gens qui étaient vivants au moment de l'action exprimée par ce verbe, et qui sont morts depuis³. Ce n'est pas le sens naturel de νεκροῖς, Il faudrait quelque chose comme τοῖς νῦν νεκροῖς οἷσι (Kühl). — Il ne peut être question des « morts spirituels⁴ ».

Pour expliquer à quel propos il serait parlé de gens, évangélisés de leur vivant, et morts depuis, on suppose que le v. 6 aurait pour but de répondre à une grave objection sous-entendue. La mort des chrétiens causait un étonnement voisin du scandale : les

1. Hofmann y voit les βλασφημοῦντες du v. 5 ; De Wette, les morts du temps de Noé (châtiés par le déluge ils ont reçu l'Évangile dans le Scheól). — Pour les exégètes catholiques ce sont les Pères dans les Limbes (Corn. a L. : *Prophetæ, Macchabæi et similes*). — Alex. Morus y voyait ceux qui, convertis au dernier moment, furent engloutis mais sauvés au temps du déluge. Amyraut de même : « s'il y en a quelques-uns qui aient été touchés de cette prédication et qui s'en soient souvenus avec quelque componction à l'heure de l'inondation... les hommes n'en peuvent point faire d'autre jugement, sinon qu'ils ont été condamnés... mais quant au jugement de Dieu... ils vivent quant à leurs esprits. »

2. Huther, Weiss, Bonifas (*Hist. des dogmes*, t. I, p. 358), Hilgenfeld (*Einleit. in d. N. T.*, p. 629).

3. Comme le pensait Bèze, Bengel (*mortuos eos qui toto N. T. tempore fuerunt, ex quo Evangelium per apostolos... prædicatum est*), Schott (ceux qui sont morts dans la foi), Hofmann, Usteri, Spitta.

4. Augustin : *mortuis, id est infidelibus et iniquis* ; Lefèvre d'Étaples : *verè mortui*, Gerhard, Koegel.

disciples du ressuscité meurent-ils donc! (cf. von Soden). Et l'auteur, pour prévenir les défaillances, voudrait dire à peu près ceci : « Il est vrai que les chrétiens meurent; ils paient leur dette à l'humaine nature, mais la justice de Dieu n'en reçoit aucun démenti : ils ont la vie éternelle, et c'est ce qui importe ». Mais cette explication doit être introduite de toutes pièces. Elle n'a aucun point d'appui dans le texte. L'épître ne procède pas ainsi; elle énonce distinctement ce qu'elle veut dire.

ἵνα n'indique pas la conséquence seulement, mais le but. On va voir quelle est la portée de cette évangélisation dans le Scheôl (Rom. 14, 9). C'est ce que dira une courte phrase, faite de deux propositions parallèles qui contiennent trois antithèses.

κριθῶσι ...ζῶσι, σαρκὶ ...πνεύματι, κατὰ ἀνθρώπους ...κατὰ Θεόν. Le balancement antithétique de la phrase, cette langue inattendue, au milieu d'un développement aisé, fluide, nous surprend. Mais c'est ainsi déjà que dans 3, 18 l'épître souligne avec solennité un enseignement essentiel. On dirait, de même qu'à la fin du ch. 3, des pierres taillées à l'avance et que l'on place à l'endroit convenable, mais qui ne s'ajustent pas exactement.

κριθῶσι ...ζῶσι¹ (Winer, p. 264). Ces 2 verbes dépendent de ἵνα, mais avec une nuance importante. L'accent est sur le second qui exprime la pensée essentielle : la vie reçue de l'Évangile. L'aoriste indique un fait unique, un jugement, qui peut avoir eu lieu longtemps avant l'époque où se place le présent ζῶσι. C'est un fait passager qui précède un état permanent; c'est l'équivalent de κριθέντες ζῶσι (Es. 12, 1). Ces « morts » ont d'abord subi le jugement commun à tous les hommes, la mort (κριθῶσι = κριθέντες), puis ils ont été évangélisés dans le Scheôl (ἐξηγγελίσθη) et ils ont reçu la Vie (ζῶσι) (Chaponnière, *Notes inédites*). — Hofmann veut que la prédication dont il est parlé précède effectivement le jugement indiqué par κριθῶσι; Schott, que le jugement en soit même la conséquence. Cette interprétation semble plus naturelle; mais la première, parfaitement admissible d'ailleurs, est réclamée

1. Oecumenius attribue κριθῶσι et ζῶσι à deux classes différentes d'hommes, perdus ou sauvés.

par le sens général du passage et convient mieux aux expressions qui accompagnent et qualifient $\kappa\rho\iota\theta\omega\sigma\iota$.

$\kappa\rho\iota\theta\omega\sigma\iota$ ne désigne pas le jugement dont parle le v. 5. Il a lieu, est-il dit, dans la chair, quant à la chair¹.

Ce n'est pas la comparution universelle des vivants et des morts devant le tribunal suprême (Kesselring) : il n'y sera plus question d'un jugement « quant à la chair » Ce terme est un équivalent de « mourir » et rappelle que la mort est le salaire du péché. (Bengel : *mors judicium dicitur*). — Gerhard, Bonnet y voient le jugement spirituel que les hommes prononcent sur eux-mêmes et qui précède la conversion. Grotius, les persécutions païennes. De Wette, le jugement exécuté par le déluge. — $\sigma\alpha\rho\iota$ indique le domaine où ce jugement s'exerce. Ce n'est pas le corps (Steiger), ni le vieil homme (Luther) ; comme dans 3, 18 c'est l'opposition de la chair mortelle et de l'esprit.

$\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$. — $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ indique la norme. Selon ce qui arrive aux hommes, selon l'universelle destinée. — Des sens très différents ont été proposés (Roos : comme ayant vécu parmi les hommes. Bonnet : suivant la parole des hommes. Grimm : d'après la façon dont ils ont vécu sur la terre. Bovon : d'après le préjugé humain ; si la chair se dissout, l'esprit subsiste).

$\zeta\omega\sigma\iota$.. C'est la vie des rachetés de Christ, vie qui commence dès qu'ils sont nés de nouveau. L'épître applique aux morts du Scheôl le principe posé par Paul : « Si Christ est en nous, le corps est mort à cause du péché, et l'esprit est vie à cause de la justice » (Rom. 8, 10. 11 ; cf. 1 Cor. 5, 5 « pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé »). — Weiss pense que $\zeta\omega\sigma\iota$ désigne la vie qui commence avec le salut final². C'est plutôt la vie dans l'état intermédiaire qui précède le jugement ; mais le principe en est le même : ils sont « en Christ ».

$\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ doit s'expliquer d'une façon parallèle à $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}$ -

1. On ne peut donc y voir avec Fronmüller la proclamation faite par J.-C. aux morts, qu'ils ont mérité leur sort.

2. «... *In neuer Leiblichkeit des ewigen himmlischen Lebens* (N. T. Theol., § 50). Il n'est pas question dans le texte de ce corps nouveau. (Cf. Usteri, *ad loc.*, p. 185, n. 1.)

πους¹. Ce qui est propre aux hommes, c'est de mourir ; ce qui est propre à Dieu, c'est de donner la vie. Il s'agit donc de ce qui vient de Dieu, sa volonté, sa grâce. (Jachmann : selon la nature divine qui leur a été communiquée ; Grashof : conformément à une sentence divine.)

πνεύματι ne désigne ni leur esprit, ni l'Esprit de Christ (Rom. 8, 11), ni le St-Esprit ; mais la sphère de l'esprit par opposition à σαρκί (3, 18), l'Esprit, au sens le plus général.

7 à 11. Être fidèle dans l'usage des dons spirituels. — Ce paragraphe n'a qu'un rapport lointain avec le précédent. L'idée de la fin prochaine, qui leur est commune, est une transition facile. — Après les péchés à éviter, voici la piété positive, l'activité de ceux qui sont membres du corps du Christ. C'est ici que l'auteur place ce qu'il a à dire des dons de l'Esprit, cet enseignement essentiel de l'Église primitive.

IV, 7. πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς²,

La fin de toutes choses est proche, soyez donc sages et sobres en vue de la prière,

δέ rattache le v. 7 à ce qui précède (von Soden). L'épître associe les idées de fin prochaine et de fidélité plus complète.

τέλος, la fin ! Jésus en avait parlé souvent à ses disciples d'une façon solennelle (Mat. 24, 14) ; c'est le temps où le sort des âmes sera fixé ; l'heure où viendra pour chacun la grande paix ou l'infinie tribulation. Mais l'approche de cette fin est redoutable. Il faut une persévérance toute particulière (Mat. 10, 22). — πάντων, au neutre, toutes choses.

ἤγγικεν. C'est la proximité des derniers jours. Les commentateurs ont essayé de restreindre la portée de ce mot. Pour Oecumenius c'est l'accomplissement des prophéties ; pour Luther

1. Gess : *gerichtet... nach Menschenweise, lebendig... nach Gottesweise* (Usteri).

2. Var : KLP εἰς τὰς προσευχὰς (contre **AB**).

et Calvin, la fin, mais sans proximité; pour Bengel, la fin (*ubi numerus mortuorum et viventium erit completus*); c'est pour Corn. aL. la fin de la vie mauvaise; pour Drach, la fin de chacun, par la mort; pour Benson, la fin de l'état juif.

On ne saurait s'y tromper (Jacq. 5, 8 ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἔγγιζε; Rom. 13, 12). Les chrétiens croyaient que le temps serait fort court. Plus tard, ils parleront autrement (2 P. 3, 8. 9). Ils sont encore dans l'intensité de la première attente.

σωφρονήσατε. On ne tirait pas partout une conclusion saine de cette fin imminente (2 Thess. 2, 2). Certaines vertus doivent être particulièrement cultivées dans des temps troublés. La σωφροσύνη c'est la santé de l'âme et la maîtrise de soi (1 Tim. 3, 2; Tite 2, 2); c'est un ensemble de vertus pratiques qui donnent à toute la vie quelque chose de sensé et de solide, sans exagération et sans laisser aller.

νήψατε. Ce n'est pas seulement le jeûne au sens propre, par opposition aux vices païens (4, 2 et suiv.). Venant après un mot qui exprime la sagesse et la mesure, νήπειν, c'est la parfaite sobriété qui maintient la clarté de l'esprit, la possession de soi-même. La relation du jeûne et de la prière est constante dans l'A. T.¹. Le jeûne, la prière, l'aumône sont les manifestations fondamentales de la piété juive (Tob. 12, 8). Dans le N. T. le jeûne se dépouille de son enveloppe d'ascétisme extérieur et formaliste et devient une discipline avant tout spirituelle. (Vulg. *vigilate in orationibus*).

εἰς προσευχάς, pour mieux prier. La sagesse et le jeûne assurent à l'âme le calme intérieur et lui permettent d'être toute à la prière. Ce n'est pas seulement une maxime des derniers jours (Bengel : *extremo tempore necessarias*), c'est un précepte permanent. — Il ne s'agit ni des prières de l'Église, ni des prières faites aux heures légales, c'est la prière au sens le plus général (sans article). — « La discipline de la prière donne les fruits de la prière » (Kögel, p. 264).

1. Lightfoot, *Hor. Hebr. in Matth.*, p. 309.

IV, 8. πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν¹,

Avant tout, ne vous laissez pas d'avoir de la charité les uns pour les autres, car la charité couvre une multitude de péchés.

πρὸ πάντων, expression courante dans la littérature épistolaire du temps, isole ce verset du précédent, en annonçant une idée essentielle et nouvelle. Usteri les relie pourtant : le jeûne et la prière seraient des moyens de faire des progrès dans l'esprit de pardon. Köhl pense que l'idée de la prière domine ces 2 textes.

ἔχοντες, dépend des verbes qui précèdent. — Ayant, c'est-à-dire gardant la charité, faisant ce qu'il faut pour la cultiver, la développer. « L'amour chrétien, dit à ce propos F. W. Robertson², n'est pas le rêve d'un philosophe assis dans son cabinet, et souhaitant bénévolement que le monde soit meilleur qu'il n'est. »

ἀγάπην, amour profond et tendre qui possède l'âme chrétienne, désir de donner, de rendre heureux, d'amener les autres à être tels qu'ils doivent être. Ainsi l'on évite à la fois, dit Beck, le rigorisme et l'égoïsme. — ἐκτενῆ (I, 22) exprime ici l'intensité. C'est le mot qui, dans les liturgies, indique la ferveur (Const. Apost. 7, 6-10 ἐκτενωῶς, ἔτι ἐκτενωῶς, ἔτι ἐκτενέστερον [Lightfoot, *S. Clem.*, t. 1, p. 385]).

ὅτι³, etc... (Prov. 10, 12). Quels péchés sont couverts par la charité? Les péchés de celui qui aime, grâce aux mérites de l'amour? Ou les péchés de celui qu'on aime, grâce à l'affection qui les ignore? Ou s'agit-il d'autre chose encore? Le texte hébreu (אֱהָבָה עַל-כָּל-פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה) veut dire que la charité couvre, dissimule les fautes, et la même maxime revient ailleurs plus précise (Prov. 17, 9) : « Celui qui aime voile la faute; celui qui la rapelle divise les amis. »

1. *Var.* : KLP, Copt. Sah. Syr^p Vg. (fu. demid) ajoutent δε après παντων (contre NB). — NLP Aeth. Oec. ont καλύψει contre ABK Vg. Syr^{ant} Arm., correction faite d'après Jacq. 5, 20.

2. *Sermons*, t. 4, sur 1 P. 4. 8 (éd. Tauchnitz).

3. Resch voit ici un mot non écrit de J.-C., d'après Clém. d'Alex. (*Paedag.* 3, 12 avec φησι) (Mayor, *Ep. of James*, p. 178).

C'est bien Prov. 10, 12 qui est cité ici; mais l'épître ne suit pas les LXX qui ont un texte tout différent (μῖσος ἐγείρει νεῖκος, πάντα δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία). Elle calque sa traduction sur l'hébreu. De Wette estime qu'il devrait y avoir πᾶσας ἁμαρτίας. Mais la traduction peut garder quelque liberté. — Il s'agit donc probablement des péchés des autres.

C'est le sens de Paul dans 1 Cor. 13. C'est ce que veut dire Mat. 18, 21. 22. Le pardon ne s'arrête pas, il couvre, à la lettre, une multitude de péchés.

La plupart des commentateurs protestants ont adopté ce sens. (Bèze : *quod illā praediti faciliè offensas condonant.*) Robertson¹ dira : « ... On refuse de voir les petits travers. La science de la vie sociale est dans ce tact. On use d'indulgence pour le mal qui n'est souvent qu'une déviation du bien; on supporte l'intolérance même. » Et von Soden : « on voile les péchés des autres dans sa propre conscience. »

Les catholiques disent plutôt, qu'à être charitable on couvre ses propres péchés. Ils s'appuient sur les parallèles que fournissent les écrits juifs, où l'aumône, les œuvres charitables, sont un moyen de se concilier la faveur de Dieu; et c'est un élément constitutif de la morale catholique, dont les origines remontent aux notions qui ont précédé le Christianisme (Dan. 4, 24; Sir. 3, 30 ἐλεημοσύνη ἐξιλῆσται ἁμαρτίας; Tob. 4, 10; 12, 9 ἐλεημοσύνη... ἀποκαθαρσιεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν; cf. Didachè 4, 3. 4; Const. Apost. 7, 12; 2 Clem. 16, 4 ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας; Oec. : ὁ εἰς τὸ πλησίον ἔλεος τὸν Θεὸν ἡμῖν ἵλεον ποιεῖ).

Quelques auteurs protestants se rapprochent de cette interprétation. D'après les passages qui mettent en relation le pardon donné aux autres et le pardon reçu de Dieu (Mat. 6, 1 à 21; cf. Luc 11, 41 δότε... καὶ πάντα καθαρά ὑμῖν ἐστίν) ils pensent que l'on couvre de la sorte ses propres péchés (Amyraut : « pour ce que Dieu pardonne les offenses à ceux qui les auront pardonnées ». Cf. Clém. d'Alex. *Quis div. salv.* 38.

Il s'agit ici essentiellement des autres. — Mais l'auteur ne veut-

1. *Op. cit.*, p. 234.

il parler que de pardonner, de fermer les yeux, d'oublier? L'épître de Jacques (5, 20) cite le même proverbe d'une façon caractéristique : « Celui qui convertit un pécheur sauve une âme de la mort et couvre une multitude de péchés. » Ces mots terminant l'épître et parlant du salut prennent un relief tout particulier. C'est l'amour chrétien qui gagne les âmes, exerce auprès d'elles une activité salutaire et les amène à la foi qui sauve. C'est devant Dieu que les péchés, pardonnés, sont couverts. Ainsi déjà l'entend Grotius : il y voit l'amour qui obtient pour les autres le pardon de Dieu. — L'habitude juive de parler des mérites de la charité, transformée par le sentiment chrétien de la grâce, aboutit à ces formules où le prix de l'activité charitable est mis en rapport avec salut du prochain. Ce n'est plus mérite, mais secours ; il ne s'agit plus de soi, mais des autres¹. — Au reste, il se peut que ces expressions vagues et amples, ἀγάπη, πλῆθος ἀμαρτιῶν, impliquent davantage encore : l'amour chrétien, fruit de la grâce, manifestation de la foi, ouvre le ciel, tout ensemble à qui le témoigne, et à qui en est l'objet².

IV, 9. φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ³.

Exercez entre vous l'hospitalité sans vous plaindre,

φιλόξενοι. L'hospitalité est recommandée comme une vertu de premier ordre. Les écrits de ces temps en sont pleins (Act. 9, 43 ; 11, 26 ; 16, 15 ; cf. Rom. 12, 13 ; 16, tout le chap. ; Hébr. 13, 2 ; 1 Tim. 5, 10 ; Tite 1, 8 ; 3 Jean 5. Clément de Rome associe à deux reprises la foi et l'hospitalité (9, 10 πίστιν καὶ φιλοξενίαν). Les chrétiens continuaient les habitudes de voyages des juifs, pour se voir, pour évangéliser, pour fuir la persécution, etc. Une réception immédiate, prévenante rendait possibles des relations continuelles.

1. Calvin (*ad. ep. Jac. 5, 20*) *Cavendum ergò ne nostra ignavia pereant redemptae a Christo animae, quarum salutem quodam modo in manu nostra ponit Deus.*

2. Clem. Alex., *Quis dives salv.* 38 ; Strom. 1, 27 ; Origène, *Hom. in Lev.* 2, 4, 5 ; Bède : *qui peccatorem ab errore convertit, et ejus peccata... et sua quoque contigit.* Corn. a L. : *... quae et cujus delicta ? An propria... aut aliena ? Respondeo utraque.*

3. Var. : KLP lisent γογγυσμῶν, d'après Phil. 2, 14.

Les membres de la « Fraternité », étrangers et voyageurs, ont besoin les uns des autres. La Didachè montre les abus : les prophètes, ou soi-disant tels, se faisant héberger. Mélicon écrit un traité sur cette vertu.

Elle s'exerce εις ἀλλήλους. Chacun devait, le cas échéant, recevoir les autres, être reçu par eux. (Ce n'est donc pas un pléonasme, comme voudrait Winer, p. 568.)

ἀνευ γογγυσμοῦ (Act. 6, 1; 2 Cor. 9, 7; Phil. 2, 14). On ne doit pas reprocher les bienfaits qu'on accorde, ni accompagner de plaintes les services qu'on rend. « Ne gastés point, dit Amyraut, la grâce de votre bienfait par vos murmures. » Et, selon le mot de Beck, on doit être hospitalier, non pour jouir, mais pour servir.

IV, 10. ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ¹.

Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme de bons administrateurs des diverses grâces de Dieu.

Le ch. 5 traitera du ministère proprement dit, charge ecclésiastique. Il s'agit ici des dons spirituels, charismes, manifestations de l'Esprit qui donnent à l'Eglise sa vie spontanée, surnaturelle. L'épître les montre dans leur fonctionnement normal, et soumis à une règle qui contient ce qu'on a appelé « le torrent de feu du mysticisme », entre les rives que lui donne la sagesse et la fidélité.

Le « charisme », don de la grâce, désigne ici moins les manifestations extraordinaires de l'Esprit (descentes de l'Esprit, dans le livre des Actes, 2, 1 et suiv.; 10, 44 et suiv.; cf. 1 P. 1, 12) que les qualités et les forces reçues par chacun pour contribuer d'une manière quelconque à la vie de l'Eglise (1 Cor. 12; Rom. 12). L'Esprit fait apparaître ces dons, comme la sève les fruits. On ne peut s'enorgueillir : tout est reçu (ἔλαβεν, cf. 1 Cor. 12, 1)

1. Var. : Des Mnn. (41. 137) lisent καθο, correction d'après 4, 13. — L remplace καθὼς par εν ω.

« selon la mesure de la foi que Dieu a départie à chacun » (Rom. 12, 13). Vertus naturelles, élevées par l'Esprit à une plus haute puissance, vertus conférées par la grâce, chaque fidèle a en lui-même de quoi devenir un membre, et précisément tel membre du corps de Christ. Les dons sont divers, inégaux (καθώς).

διακονοῦντες (sens actif, cf. 1, 12), présenter quelque chose comme feraient des serviteurs. Il ne s'agit pas de la fonction de diacre, mais du service mutuel des chrétiens. Chacun doit consacrer aux autres ses dons. On ne peut se tenir à l'écart : que l'on s'examine, que l'on voie quel talent on a reçu afin de le faire valoir pour le bien du prochain.

εἰς ἑαυτούς... Ces dons doivent servir à l'édification commune (1 Cor. 12, 7; 14, 4. 12). C'est la règle posée par l'apôtre Paul pour l'appréciation des charismes. — L'Église est une mutualité d'affection, de services réciproques, un corps où tout est solidaire (1 Cor. 12, 1-30; Rom. 2, 4-8). Nul ne domine. Des dons plus variés, plus riches obligent davantage. Rien ne saurait non plus être mondanisé, distrait de sa signification, de son but. Rien ne doit être administré paresseusement, ni tourné à la gloire personnelle; mais à la seule gloire de Dieu.

ὡς καλοὶ οἰκονόμοι (Mat. 24, 45; 25, 14; Luc 16, 1-13; 1 Tim. 4, 6; 2 Tim. 2, 3). Nous ne sommes que des administrateurs; cette pensée revient incessamment dans l'Évangile; mais soyons de bons administrateurs; usons de nos dons avec fidélité; ne les méprisons pas, tirons parti de tout, prêts à rendre compte.

ποικίλης... La grâce de Dieu est le trésor infiniment varié d'où procèdent les dons de chacun. Richesse infinie que rien n'épuise, elle a des ressources pour tous les temps et pour tous les besoins.

IV, 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια Θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ Θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ Θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν¹.

1. Var. : Ce verset présente comme variantes un assez grand nombre de menues incorrections. — K L P donne ως au lieu de ης. — A et des Mnn. (13.

Que celui qui parle, se conforme aux révélations de Dieu; que celui qui sert, le fasse par la force que Dieu donne, afin que Dieu soit glorifié en toute chose par Jésus-Christ, à qui sont la gloire et la force aux siècles des siècles. Amen.

Toute l'activité charismatique est comprise dans ces deux mots : parler, servir, qui, venant après le verset précédent, résument sous deux chefs principaux les dons variés de la grâce (L. Burnier, p. 352).

λαλεῖ (Act. 14, 25; 19, 6; 2 Cor. 4, 13; Hébr. 2, 3; 11, 4). Parler, correspond aux prophètes, aux évangélistes, aux docteurs, à tous ceux qui se levaient, pour parler, dans ce culte des premiers jours, où la parole libre a joué un rôle si considérable. Voy. Jean Réville (*Les origines...*, p. 176, 177), à propos de ce culte élémentaire où l'on vise surtout à gagner des âmes, et de ces petites sociétés démocratiques où règne l'inspiration individuelle, groupes d'attente à l'approche de la grande révolution.

ὡς λόγια¹, forte ellipse : on doit parler comme administrant (διακονῶν) les oracles de Dieu. La règle est de ne pas parler en son propre nom (c'est, selon von Soden, tout le sens de ce passage), mais au nom de Dieu. (Lumby : les prédicateurs s'instruisent oralement des actes et des paroles de J.-C. Ils les reproduisent oralement devant l'Église. Celui qui parle n'est qu'un ambassadeur à qui la vérité est confiée). (Rom. 3, 2; 2 Tim. 2, 15.)

λόγια signifie oracles, et, dans le grec biblique, révélations divines. Clément de Rome désigne ainsi l'A. T., d'accord avec Act. 7, 38 et Rom. 3, 2. Dans Hébr. 5, 12 ce sont les révélations de Dieu en général. Dans notre texte ce sont les révélations de l'ancienne et de la nouvelle alliance. On retrouve ici la grande règle de Paul, qu'il faut suivre (ὡς) l'analogie de la foi (Rom. 12, 6). Mais il y

24. 73) omettent εστιν.—των αἰωνων manquent dans Mnn. (11. 14. 31. 37 etc...), dans It. (q) Vg. (Am.) Syrp Arm. — αμην manque dans Vg. (fu. et tol.).

1. *The Book of the secrets of Enoch* 39, 2 : « ce ne sont pas mes lèvres qui vous parlent aujourd'hui, mais celles de l'Éternel qui m'a envoyé vers vous. » (éd. Charles).

a plus : celui qui parle doit se souvenir qu'il dispense la Parole divine elle-même (Luther : être sûr que Dieu dit et fait ce que vous dites et faites. Amyraut : « qu'il tasche de faire que les hommes en reçoivent autant de fruit que s'ils entendoient Dieu mesme parlant en ses oracles »).

εἴ τις διακονεῖ, activités diverses ouvertes à tous ceux qui, parlant ou non, étaient capables d'agir : soin des pauvres, des malades, des étrangers, tenue des assemblées et des agapes, administrations diverses (Mat. 25, 36; Rom. 12, 6-8; 2 Cor. 2, 17). Rien ne dépasse encore une organisation rudimentaire. « Servir » est le terme qui convient à ces Églises qui, vues du côté social, sont de petites sociétés de secours mutuels.

ὡς ἐξ ἰσχύος (Éph. 1, 19; 6, 10)... La force que Dieu donne n'est pas seulement un secours, mais la norme même. Elle oblige et dirige. Dans cette activité si simple et si féconde, le surnaturel chrétien est à l'œuvre. Celui qui sert, est organe de l'Esprit. Les renoncements sont inspirés comme les prophéties. La limite est dans l'énergie que Dieu accorde.

ἥς (Winer, p. 154). — χορηγεῖ (Sir. 1, 8. 23; 2 Cor. 9, 10; Gal. 3, 5; cf. ἐπιχορηγία Eph. 4, 16).

δοξάζηται. Que Dieu soit glorifié par les fidèles (Jean 17, 10) et par ceux qui seront témoins de leur vie.

ἐν παντι, non « en tous » (de Wette), mais « en toute chose » (Huther). (Keil rétrécit le sens : tout ce qui concerne l'activité relative aux dons.)

ὁ Θεός. La doxologie qui suit s'adresse-t-elle à Dieu ou à J.-C. ? à J.-C., selon Grotius, Steiger, von Soden. A Dieu pensent Oecumenius, Érasme, Bengel, Weiss, Usteri. L'épître semble le dire expressément (δοξάζηται ὁ Θεός). — Le relatif ὃ vient aussitôt après 'I. X.; mais on peut rapporter un relatif à un sujet même assez éloigné (Winer, p. 149) et διὰ 'I. X., formule consacrée, n'empêche pas la liaison Θεός.. ὃ. Cf. dans l'épître même, 5, 11, et Rom. 15, 6. 7, où c'est bien à Dieu qu'on donne gloire. Dans Rom. 16, 25-27 la doxologie d'allure très large doit se rapporter plutôt à Dieu, nommé dès le début. Dans Hébr. 13, 21, l'attribution de la doxologie est moins claire. J.-C., vrai médiateur de la nouvelle

alliance, nous communiquons les dons de Dieu et nous rend possible de le servir et de le glorifier.

δοξα. Ces doxologies étaient une coutume juive passée dans le christianisme. Quand le nom de Dieu revient, un arrêt se fait dans le discours, et une courte formule lui donne gloire (Weizsaecker, *Ap. Zeit.*, p. 580). On emploie soit le terme d'εὐλογητός (Rom. 1, 25; 2 Cor. 11, 31), soit celui de δοξα (Rom. 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5; Phil. 4, 20; Éph. 1, 3; 3, 21; 2 Tim. 4, 18; cf. Hébr. 13, 21; 2 P. 3, 18). La formule est allongée dans 1 Tim. (1, 17) et les épîtres catholiques (1 P. 4, 11; 5, 11; Jud. 25). Cf. dans l'Apocalypse les doxologies, l'habitude de « donner gloire » (11, 13; 14, 7; 16, 19) et le passage de la doxologie au cantique (4, 11).

ἡ.. τό.. l'article est employé devant tous les substantifs, par solennité, dans la doxologie.

12-19. Être fidèles dans les douleurs des derniers temps. — Ce groupe d'exhortations est motivé par la fin prochaine. Il faut supporter la persécution (12-14), ne souffrir que par fidélité (15. 16), demeurer fermes, dans les approches redoutables du jugement (17-19).

C'est un résumé de ce qui a été dit sur la conduite à tenir dans les tribulations, un dernier appel où se condense ce que l'épître a déjà recommandé çà et là sur le même sujet.

Le lien est très faible avec ce qui précède. La pensée de la fin sert d'unité. De 7 à 11 il s'agissait de travailler; de 12 à 19, de supporter.

IV, 12. Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν γινομένην, ὡς ξένου ὑμῶν συμβαίνοντος,

Mes bien aimés, vous qui passez par la fournaise de l'épreuve, n'en soyez pas surpris, comme s'il vous arrivait quelque chose d'étrange;

ξενίζεσθε (Bèze : *attoniti, ut qui in rem aliquam novam incidunt*), avec le datif (Winer, p. 196), s'étonner d'une chose. — Ne vous

laissez pas troubler par ce qui vous arrive. Ce qu'il y aurait d'étrange, ce serait que les disciples d'un maître crucifié ne souffrent point (Bonnet). Le propre du chrétien est d'aller par la croix à la gloire, et de souffrir d'abord avec Christ avant de régner avec lui.

ἀγαπητοί, terme de tendresse, au moment de parler des souffrances. On ne touche aux blessures qu'avec cette délicatesse.

πυρώσει. Le terme est fort. πυρώ, plus fréquent que le substantif, dans les LXX, veut dire brûler (4 Macch. 9, 17; cf. Apoc. 1, 15; πυρώσις, fournaise Apoc. 18, 9). Dans les LXX ce mot ne revient que 2 fois et s'emploie dans Am. 4, 9 à propos de la rouille; qui détruit le blé, et dans Prov. 10, 20 (cf. 30, 5) pour le creuset qui purifie l'argent. Au sens spirituel, πυρώ signifie soit une honte brûlante (2 Cor. 11, 29), soit la force des tentations (1 Cor. 7, 9). C'est l'image de 1, 6 qui revient, retournée. Il y était question de l'épreuve qui purifie; ici c'est la purification qui éprouve. (Cf. Didachè 16, 5 πυρώσις δοκιμασίας, tribulation des derniers jours.) Le sens figuré ne permet pas de tirer de conclusion historique et de retrouver telle ou telle persécution. C'est l'épreuve comme par le feu (1, 6). Toute épreuve est fournaise à qui la traverse.

πρός marque l'intention, la direction de la volonté vers un but (Winer, p. 378). — πειρασμόν indique que nous sommes tentés, mais dans le sens de mettre à l'épreuve, pour voir ce que nous valons, et pour nous purifier comme le creuset fait du métal.

ἐν ὑμῖν, parmi vous, au milieu de vous (3, 15; 5, 1). (Brückner : qui s'attache à vous, qui vous est personnelle.)

IV, 13. ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῇτε ἀγαλλιώμενοι ¹.

mais réjouissez-vous d'avoir part aux souffrances de Christ, et quand il paraîtra dans sa gloire vous vous réjouirez avec chants de triomphe.

1. Var. : Quelques Mnn. ont καθὼς pour καθο. — LP 13 χαίρετε.

καθός, comme, dans la mesure où. Ceci établit non une proportion exacte mais une relation directe entre les souffrances traversées et la joie à venir. (Bengel : *mensurae passionum respondet gloria, sed multò abundantius.*)

κοινωνεῖτε. Vous êtes associés aux souffrances de J.-C. dès que vous souffrez dans son esprit, pour son service (Phil. 3, 10; 2 Cor. 1, 5. 7).

παθήμασιν, souffrances que J.-C. a endurées dans les jours de sa chair. Cette communauté de douleurs manifeste l'union mystique avec le Sauveur souffrant.

χαίρετε. Ce n'est pas assez de dire avec Brückner : « supportez avec joie » et, avec Reuss, qu'il n'y a rien à craindre pour les fidèles, car s'ils ne perdent eux-mêmes leur trésor, nul ne peut le leur enlever. — Il s'agit de la vraie joie qui remplit le cœur, sans réserve. Elle rayonne. C'est une force à recevoir, un témoignage à rendre. Qui manque de joie, manque de la présence de J.-C.; qui se réjouit en lui le glorifie.

ἵνα καί (2 Cor. 4, 10). Il y a une relation directe, certaine entre la joie dans la souffrance et la joie dans la gloire. — Weiss (*Lehrbegriff*, p. 27) parle à ce propos du caractère pédagogique de la souffrance (1, 7).

δόξης, antithèse parfaite des souffrances (1, 11); on retrouvera dans tout le N. T. ce rapport entre la souffrance actuelle et la gloire à venir (Mat. 5, 11. 12; Luc 6, 22; 2 Cor. 4, 10. 17; Phil. 3, 10; Rom. 8, 17).

ἀποκαλύψει, la Parousie, avec toutes les gloires qu'elle manifeste.

χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι, joie frémissante à la pensée du ciel. Ces mots reviennent dans l'épître (1, 8) à laquelle ils communiquent une intensité toute particulière ¹.

1. Nul écrivain n'a cherché à exprimer l'ardeur de cette joie comme Bunyan. Voy. en particulier le passage du *Voyage du chrétien* que Taine cite et commente (*Hist. de la littér. angl.*, t. 2, p. 404-408) surtout à partir de « ... ils traversèrent enfin. » « ... L'entretien qu'ils avaient avec les bienheureux resplendissants était sur la gloire de la cité. Et ceux-ci leur disaient que sa gloire et sa beauté étaient inexprimables. ... Et à ce moment ces deux hommes étaient pour ainsi dire

IV, 14. εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται ¹.

Si l'on vous outrage pour le nom de Christ, vous êtes bienheureux, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous.

εἰ ὀνειδίζεσθε fait penser aux injures, aux soupçons injurieux, attirés par la confession du nom de Christ et par une conduite conforme à cette profession (2, 12 ; 3, 16). Sur la confession du nom de Christ et les outrages qu'elle attire, cf. Mat. 5, 11 ; Luc 6, 22 ; Rom. 15, 3 ; Jacq. 2, 7 (Calvin : *probrorum... nihil est quod ingenuos animos magis frangat*).

ἐν ὀνόματι X. Paul dit ὄνομα κυρίου 1 Cor. 1, 2 etc... mais 1 Tim. 6, 1 ἐν. Θεοῦ. — Vous portez ce nom, il est devenu le vôtre, il vous attire tout ce qu'il comporte. — « Le nom de Christ » remplace ici ce qui se lit dans l'év. de Matthieu, « persécutés pour la justice » c'est-à-dire le bien, le droit, la vérité, en un mot l'Évangile qui résume et sanctionne tout ce qui est de Dieu ».

μακάριοι (3. 14 Mat. 5, 3 et suiv.). Remarquer l'omission du verbe être avec μακάριοι (Winer, p. 544). — C'est l'accent des béatitudes, et le mot même, répété comme avec un cri du cœur.

déjà dans le ciel avant d'y être entrés, étant comme engloutis par la contemplation des anges et par le ravissement de leurs chants.

... Mais au-dessus de tout étaient les ardentes et joyeuses pensées qui leur venaient, sachant qu'ils allaient habiter là, en telle compagnie, et cela pour toujours. »

1. Var. : AP, de nombreux Mnn. (7. 13. 29. 36 etc...). It(q.) des Ms. de la Vulg. (demid. harl. tol.), Sah. Copt. Syrp Arm. Aeth. ajoutent καὶ δυναμῶς après δόξης contre BKL Syrsch et d'autres Mss. de la Vulg. (am. fu. lux.) ; N* ajoute καὶ τῆς δυναμὸς αὐτοῦ. — Des Mnn. (69. 137) et Syrp portent ὀνομα καὶ πνεῦμα, — A 25. 137 επαναπαυεται ; N^c 4. 5. 13. etc... επαναπεπαυται (cf. 2 Rois 2, 15). — KLP It(q.) Vg. (am. harl. tol.) Sah. Syrp Theoph. Oec. ajoutent au verset κατα μεν αυτους βλασφημεται κατα δε υμας δοξαζεται que Tischendorf, Westcott et Hort, Weiss effacent d'après NAB dont le témoignage est décisif et confirmé par de nombreux Mnn. (3. 13. 17. 27. etc.) des Mss. de la Vg. (fu. demid.) Syrsch Copt. Arm. Aeth ; mais l'addition est très ancienne.

ὅτι donne la raison pour laquelle, on doit déclarer bienheureux les persécutés. L'Esprit de Dieu qui est aussi l'Esprit de gloire repose sur eux, les garde; δόξης et Θεοῦ, sont des attributs du même Esprit; le 1^{er} exprime la qualité la plus éminente, et le 2^e l'origine, la nature même. — On ne peut mettre à part τὸ τῆς δόξης comme un équivalent de δόξῃ précédant πνεῦμα. — L'article est répété avec intention, non par figure de langage (hendiadyin), comme veut Bengel, mais, pour parler avec plus de respect et de solennité de l'Esprit.

δόξης. L'Esprit est dit Esprit de gloire parce que, glorieux, il prépare en nous la gloire à venir. — La gloire intérieure de l'âme est aujourd'hui voilée (2 Cor. 4, 10. 17), elle est à l'œuvre pourtant : la joie chrétienne peut être dite « glorifiée » (1, 8); et dans son rayonnement final, la splendeur des rachetés sera comme une irradiation de cet Esprit, qui est en nous le principe de tout ce que Dieu donne.

ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται (d'après Es. 11, 2, ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ). — ἐπὶ avec l'accusatif et un verbe de repos, ce qui est fréquent dans le grec hellénistique. Peut-être y a-t-il l'intention de marquer un mouvement de l'Esprit qui protège, inspire (Luc 3, 22 ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν). — Il reste. La colère des hommes ne peut le chasser. Seul votre cœur le contristerait. Il reste comme une consolation à la hauteur de toutes les épreuves, comme une force inépuisable. Il reste pour vous transformer. Détruisant les passions humaines qui sont chez l'homme naturel les grands motifs d'agir, il les remplace par une passion plus haute, plus souveraine : l'amour de Dieu suprême motif; la gloire à venir seule ambition.

IV, 15. μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτῃς ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος¹.

Que nul de vous ne souffre comme meurtrier ou voleur, ou malfaiteur, ou comme s'ingérant dans les affaires d'autrui;

1. Var. : K omet κακοποιος. — KLP ont ἀλλοτριεπίσκοπος; A 31. 40 ἀλλοτριος ἐπίσκοπος; Sytisch omet η̄ ως ἀλλοτρ.

φόνεύς. On peut se demander comment un apôtre recommande à des chrétiens de ne pas commettre de meurtres. Il fait allusion aux accusations de droit commun que l'on élevait contre les chrétiens. On était facilement accusé de meurtre dans des pays et des temps où la vie humaine pesait fort peu. Les chrétiens étaient en butte aux calomnies les plus graves. Il ne fallait y donner aucune prise : pour ne pas être regardé comme meurtrier, éviter tout mouvement de colère ; comme voleur, être d'une absolue netteté dans les questions d'argent. — Parlant des vices grossiers, l'épître entend surtout recommander les perfections correspondantes.

μή τις individualise plus que μηδείς (von Soden).

πασχέτω (3^e p. de l'imp. avec μή, Winer, p. 468). — Au présent, ce qui indiquerait, selon Blass (p. 192), un fait unique. C'est plutôt une règle.

ώς... ως. Ce verset énumère 2 catégories d'actes, ouvertes chacune par ως, et pour lesquels il ne faut pas qu'un chrétien ait à souffrir. Ce sont d'abord les crimes de droit commun, meurtre, vol, et, d'une façon générale, ce que font les malfaiteurs. La 2^e catégorie ne comprend qu'un mot, ἀλλοτριεπίσκοπος. Ce terme désigne celui qui s'ingère dans les affaires d'autrui pour les surveiller, les diriger à la façon d'un ἐπίσκοπος. C'est le sens de Luther : *alienarum rerum inspector*. C'était à peu près celui de Cyprien : *alienas curas gerens*. Amyraut en approche : « ni comme brouillon pour s'estre meslé des choses qui ne le concernent pas. » Bengel dira de même : *tales sunt qui sese in negotia ad ipsos nil pertinentia ingerunt*. Huther donne le sens exact : la conscience de sa dignité supérieure amène le chrétien à des interventions qui le font haïr. Brückner précise et restreint trop : il s'agit selon lui de ceux qui combattent ostensiblement le paganisme.

D'autres interprètes, et cela fort anciennement, y voient une faute contre l'honnêteté¹. Tertullien (*Scorp.* 12) *alieni speculator*;

1. Mais cette idée serait exprimée autrement : on lit par exemple dans un texte indiqué par Deissmann (Fayoum, 2^e s. ap. J.-C., *Neue Bibelstudien*, p. 51), οὔτε εἶμι ἄδικος οὔτε ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής.

la Vulgate : *alienorum appetitor*; Calvin : *alieni cupidus*; de même, en général, les catholiques; ainsi Menochius : *qui cupidus adjicit oculos.. et invadit*. Pour Usteri, c'est celui qui cherche son intérêt en affaires; (ἀλλότρια, biens de ce monde que le chrétien regarde en étranger, Luc. 16, 12; cf. Herm. Sim. 1, 3, 11; 2 Clém. 5, 6). — Steck¹ a repris l'opinion de Schwegler, que ce mot désigne les délateurs, punis par la loi sous Trajan, ce qui daterait l'épître. Cette traduction est arbitraire et supposée; elle a eu son temps d'excessive faveur, elle est abandonnée.

En somme, s'ingérer dans les affaires d'autrui pouvait être très grave. Cette faute était en rapport direct avec la source la plus redoutable de conflits entre païens et chrétiens, la propagande. On sait combien la propagande était active. Elle atteignait quantité de familles, en menaçait davantage. Elle faisait des conquêtes incessantes, aussitôt suivies de nouvelles entreprises. Ses succès inattendus atteignaient dans ses affections, dans son orgueil, le père, l'époux païen qui voyait sa maison, chose sacrée, envahie par des influences inattendues, son autorité menacée, les siens soudain gagnés. Cela ne pouvait s'éviter, et c'était une plaie vive, sans cesse élargie. Mais — et voici où la faute commence — la tentation était grande de s'ériger en conseillers, en directeurs, en époux spirituels. L'épître interdit toute ingérence semblable. Probablement aussi le terme très général qui est employé condamne-t-il toute intrusion indiscrete. Un zèle ardent passe aisément les frontières légitimes, et l'on méconnaît bien des droits pour ouvrir le ciel aux âmes. L'apostolat chrétien doit respecter les nuances les plus délicates des obligations certaines. Tout ce qui relève de Dieu constitue un organisme intangible que la piété n'a le droit ni de fausser, ni de briser.

IV, 16. εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξάζετω δὲ τὸν Θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ².

1. J. f. pr. Th., 1891, art. *Plinius im N. T.*

2. Var. : 13 α δοξάζεσθω δε ο Θεος. — KLP ont μερει pour ονοματι qui est appuyé par $\aleph$ AB Mnn.

Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait point de honte; que ce nom même lui serve à glorifier Dieu.

Χριστιανός, souffrir comme chrétien, sans d'autre crime que d'être chrétien. L'usage de ce nom ne peut contribuer à dater l'épître. Il est fort ancien, si, comme Lipsius¹, essaie de le contester et comme Keim² le confirme il date d'Antioche (Act. 11, 26). Agrippa parle de devenir Χριστιανός (Act. 26, 28), et en l'an 64, dans les faubourgs de Rome, c'est sous ce nom que le peuple déteste les chrétiens (Tac. *Ann.* 15, 44 *quos vulgus christianos appellabat*). Ce nom, qui à l'origine n'avait rien de méprisant, a constitué par lui-même, de très bonne heure, une charge redoutable, évoquant dans les esprits ce mélange de crimes et de maléfices dont on accusait l'Église. « Il s'était établi³, dès le premier jour, dit G. Boissier, un préjugé qui faisait admettre comme démontré que les chrétiens étaient de grands criminels, en sorte qu'on pouvait saisir tous ceux qui confessaient l'être ».

μη αίσχυνέσθω. C'est une des grandes préoccupations des chrétiens: n'avoir pas honte de l'Évangile (Rom. 1, 16), ne pas renier (Mat. 10, 33; 2 Tim. 2, 12), afin que le souverain juge n'ait pas honte d'eux au dernier jour. Brückner y voit non seulement le reniement extérieur, mais ces regrets humiliés qui sont aussi un reniement.

δοξάζέτω, donner gloire à Dieu en souffrant pour le nom de chrétien, proclamer ce nom à voix haute et claire, comme feront les martyrs: « *Christianus sum!* »

ἐν τῷ ὀνόματι, c'est le nom, et, avec le nom, la cause (Calvin *non tam nomen quam causam respicit*); il n'y a pas là un synonyme de « ceci » (= μέρει, d'après De Wette). — Cf. Act. 5, 41 où les apôtres se déclarent heureux d'avoir pu souffrir quelque chose pour le nom de Christ. Ici c'est le nom même de chrétien qui est le titre d'honneur par excellence, à cause, sans doute, de Christ à qui il fait penser.

1. *Ub. d. Ursprung u. d. ältest. Gebr. des Christennamens*, p. 11.

2. *Aus dem Urchristenthum*, p. 177.

3. *La fin du paganisme*, t. 2, p. 367.

17-19. L'exhortation à la fidélité se termine par l'annonce du jugement (17a), avertissement redoutable, (17b. 18.), consolation certaine (19). Cette fin, très large, corrobore ce qui précède, depuis τὸ τέλος (7).

IV, 17. ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ. εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίῳ¹;

Car voici le temps où le jugement va commencer par la maison de Dieu, et s'il commence par nous, quelle sera la fin de ceux qui ne croient pas à l'Évangile de Dieu?

ὅτι. L'approche du jugement est un motif de tout supporter.

καιρός. On sous-entendra un verbe (p. ex. arrive). Voici une raison de plus pour les chrétiens de ne pas s'étonner des douleurs qu'ils traversent : c'est une phase nécessaire des derniers jours qui ont commencé. L'approche de ces temps est pour tous un moment redoutable. On sera particulièrement tenté. Le danger de renier ira en croissant. Le « commencement des douleurs » consiste en événements parmi lesquels les persécutions tiendront une grande place. Ensuite seulement viennent les épreuves cosmiques dont il est parlé en termes mystérieux. L'Apoc. de même, dramatise dans les 5 premiers sceaux les premières douleurs et place dans le 6^e les persécutions (Ap. 6, 7, 8).

κρίμα ne désigne pas encore le prononcé du jugement, mais les douleurs des derniers temps, qui seront comme un crible séparant le froment de la balle. Ce sera de fait, un jugement, qui mettra en plein jour ce qui est caché dans les cœurs. — Huther y voit un jugement qui purifiera la communauté éprouvée. Kühl y reconnaît le jugement dernier.

ἀπὸ τ. οἴκου (1 Tim. 3, 15). La communauté des croyants sera jugée d'abord. Cette notion ne vient pas, comme on le suppose

1. Var. : BKL P ont ο καιρος, leçon adoptée par Westcott et Hort, Weiss. NA ont καιρος adopté par Tischendorf, mais Westcott et Hort mettent l'article entre parenthèses, comme douteux. — B a απο pour αφ. — N* A² ont υμων.

parfois, de Jér. 25, 29 : l'idée est différente (si l'Éternel châtie Jérusalem, épargnera-t-il le monde ?); mais d'Ezéchiel à qui on avait pris l'habitude de rattacher beaucoup de spéculations théosophiques et eschatologiques. Les expressions mêmes de l'épître se retrouvent dans Ez. 9, 6 ἀπὸ τῶν ἁγίων μου ἄρξασθε... ἐν τῷ οἴκῳ (avant tout le sanctuaire doit être purifié). Cf. Am. 3, 14; Es. 10, 12 où l'on trouvait l'idée que les épreuves d'Israël devaient être le signal des épreuves des nations. Cf. ce qu'on a appelé l'Apocalypse synoptique (Mat. 24, Luc 21, Marc 13). Partout se retrouve l'idée d'épreuves tragiques, réservées aux chrétiens dans les premières phases des derniers jours : séductions, persécutions, apostasies (2 Thess. 2, 1-12) qui feront tomber « ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie de l'agneau » (Apoc. 13, 8). L'Apocalypse déroule ces scènes; I P 4, 17 les suppose ¹.

ἀφ' ἡμῶν, sous-entendu, le jugement commence. — τὸ τέλος. Ce n'est pas la fin dernière après laquelle l'économie actuelle est close; c'est le sort final de ceux qui désobéissent (= qui refusent de croire, se révoltent contre Dieu). Cf. Luc. 23, 31 : « si l'on fait ces choses au bois vert, que fera-t-on au bois sec ? » Si les élus du Père sont passés à un tel crible, que deviendront les autres ? Ce raisonnement a fortiori revient fréquemment, et fait présager les épouvantes des derniers temps. — La terreur indicible devant les phénomènes cosmiques, marque du courroux divin, était un des traits les plus anciens des religions sémitiques. L'eschatologie juive est empreinte des mêmes terreurs.

Θεοῦ. L'Évangile de Dieu (Rom. 1, 1.).

IV, 18. καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται²;

Et si le juste n'est sauvé qu'avec peine, que deviendra l'impie et le pécheur ?

1. Calvin : *hanc sententiam ex tritâ et perpetuâ Scripturae doctrinâ sumpsit Petrus.*

2. Var. : B* 137 ont ο δε ασεβης. — Copt. It (q.) Aug. transposent : ο αμαρτωλος και ασεβης. — NA ont και ο αμαρτωλος, mais BKLP ont και αμαρτ.

Le v. 18 renforce le v. 17 et accentue la gravité de ces phases préliminaires du jugement. — Les conceptions fantastiques de l'eschatologie juive entrent ainsi en conflit avec la certitude chrétienne¹; mais elles ne l'ébranlent pas. Ces nuages aux formes étranges n'arrivent pas à voiler le Soleil de justice. — Les noms écrits au livre de vie n'en seront pas rayés, mais il faut la persévérance des saints, et la grâce qui abrège ces temps (Mat. 24, 22; cf. pour le tableau des tribulations finales *Didachè* 16, 3 et suiv. : ἡ ἀνομία augmente, le κοσμοπλάνος fait des choses inouïes, ἀθέμιτα; beaucoup se scandalisent...).

καί (Buttmann, p. 364).

ἐἰ... citation presque textuelle de Prov. 11, 31 (LXX), en remplaçant seulement εἰ ὄμην par καὶ εἰ ὁ. L'hébreu porte הַן צְדִיק בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל voici il sera donné rétribution au juste sur la terre. Les LXX traduisent יִשְׂרָאֵל par σώζεται, et semblent lire בְּאֶרֶץ.

δίκαιος, expression aussi générale que possible pour désigner d'un mot celui qui est dans un rapport normal avec Dieu (Amyraut : les gens de bien. De Wette : le croyant. Von Soden : celui qui vit pour la justice) (2, 24; 3, 14).

μέλις indique non pas l'incertitude du salut, mais les dures épreuves à traverser avant la consommation finale. Beaucoup d'exégètes y voient une allusion aux difficultés que l'âme rencontre dans la vie présente. Aussi Calvin dira : *hoc ad praesentis vitae difficultates referri debet*; et Lumby rapporte μέλις à la faiblesse actuelle de la foi : « les chrétiens, dit-il, s'approchent de l'idéal. Ils ne vivent plus dans le péché, mais le péché vit encore en eux. Nous avons besoin de l'aide du Saint-Esprit, c'est ce que l'apôtre appelle être sauvé avec peine ». — Il s'agit essentiellement des derniers jours; mais la pensée exprimée est de tous les temps. Amyraut en donne la paraphrase : « Si les gens de bien ont de la

1. Bousset, *der Antichrist*, Goettingue, 1895; voy. p. 11 et suiv. sur une tradition secrète qu'on se serait transmise en tremblant sur les douleurs des derniers jours. Cf. Origène, *Comment. in Matth.* 4, 329, *apud Judaeos erant quidam sive per scripturas profidentes de temporibus consummationis se scire, sive de secretis* (Bornemann, *Briefe an d. Thessal.*, ad 2 Thess. 2, 1). Cf. Commodien, *Carm. Apologet.* 936.

peine à passer au travers des terribles jugements de Dieu et à en sortir en sauveté, que sera-ce du méchant? Quesnel dira : « Ne nous flattons point; il faut qu'il en coûte pour se sauver. Celui qui n'y trouve point de peine, fait voir qu'il ne connaît pas même encore le chemin du salut. C'est un grand sujet de crainte que de ne craindre point quand on voit les saints trembler à la vue des jugements de Dieu et en éprouver même la sévérité ».

IV, 19. ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ πιστῷ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ¹.

Aussi, que ceux qui souffrent selon la volonté de Dieu, recommandent leurs âmes au Créateur fidèle, en faisant ce qui est bien.

Il n'est plus question du jugement; c'est la suite du v. 16 : il s'agit de bien souffrir.

καὶ ne porte pas sur οἱ πάσχοντες : « même ceux qui souffrent » (Bengel, Usteri, Köhl), mais sur ὥστε (Winer, p. 408), et relie d'une façon peu serrée le verset 19 au précédent (Huther).

κατὰ τὸ θ. ne désigne pas des souffrances moralement conformes à la volonté de Dieu, mais des souffrances que Dieu veut, que l'on ne s'est attirées ni par sa faute ni par son choix.

παρατιθέσθωσαν, confier quelque chose à quelqu'un pour qu'il en ait soin (Cf. Ps. 31, 6-7; Luc 23, 46). — Ainsi, remarque Fulliquet, « les dispositions du mourant sont la reproduction fidèle des sentiments de Jésus sur la croix » (*La pensée religieuse...*, p. 256).

πιστῷ, placé avant le substantif, pour souligner cette fidélité (Winer, p. 488). Elle est absolue. Les souffrances n'en ébranlent pas la certitude (1 Cor. 10, 13). La prière d'Act. 4, 24 met ce précepte en action.

1. Var. : KLP, Syr^{utr} ajoutent ὡς avant πιστῷ. — A, des Mnn. (5.7. 13 etc.) Vg. (*in benefactis*). Syr^{utr} Arm. ont le pluriel ἀγαθοποιαῖς. — B supprime αὐτῶν après ψυχὰς. —

κτίστη, créateur. Calvin préfère le sens de possesseur.

Dieu a créé les âmes; fidèle à la pensée créatrice, il veut les sauver. Il les a créées à nouveau en Christ. Il ne veut pas les laisser se perdre. — (Gerhard : il veut, comme le plus fidèle; il peut, comme le plus puissant. Bengel : *viderint supralapsarii quomodo Creatorem erga omnes fidelem agnoscant*)

ἀγαθοποιῶν. La fidélité doit prendre la forme d'une vie de tout point excellente.

1-5. Exhortations adressées à l'Église ¹.

Ce court passage doit être mis à part. Il se distingue nettement de ce qui précède et de ce qui suit, et se relie à l'ordre d'idées du ch. 4 (10-11). Là se trouvait indiquée l'activité spirituelle, charismatique, spontanée; ici, c'est l'organisation de l'Église, le ministère, l'ordre. Quoique peu explicite, ce texte ne manque pas d'une certaine précision. C'est l'une des sources qui permettent d'étudier le ministère évangélique encore près de ses origines. On en rapprochera en particulier Jacq. 5, 14; Act. 14, 23 et 20, 28 qui correspondent à la même situation historique, et toute la 2^e ép. à Timothée, dont le discours de Milet (Act. 20) est un admirable pendant. C'est la première forme, rudimentaire, déjà solide, de l'organisation pastorale. On a peine à comprendre comment Renan écrit ² : « Les 4 premiers versets du chapitre 5 de la 1^{re} Petri excitent quelques soupçons. Ils rappellent les recommandations pieuses, un peu plates, empreintes d'un esprit hiérarchique qui remplissent les fausses épîtres à Timothée et à Tite. »

1. Hatch, *The organization of the early christian churches*, Londres, 1882, traduit en allemand par Ad. Harnack avec des *Analecta* : *Die Gesellschafts verfassung der christlichen Kirchen im Alterthum*, Giessen, 1883; Ritschl, *Entstehung der Altkatholischen Kirche*, 1857; Renan, *Les Apôtres*, 1866; *L'Antechrist*, 1893; Abbé Duchesne, *Les origines chrétiennes* (cours autographié); Weizsaecker *Das Apostolische Zeitalter*, 1892; J. T. Beck, *Die Pastorallehren des N. T.*, 1880; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, 1886; Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 1897; Jean Réville, *Les origines de l'épiscopat*, 1894; Lightfoot, *Philippians*, (Appendice).

2. *L'Antechrist*, p. VIII et IX.

MONNIER. — La première épître de Pierre.

V, 1. πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρχκαλῶ ὁ συνπρεσβυ-
τερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς
μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός ¹.

J'adresse maintenant mes exhortations aux anciens qui sont parmi vous, moi, un ancien comme eux, un témoin des souffrances du Christ, et qui prendrai part avec eux à la gloire qui va être manifestée.

οὖν commence un nouveau développement qui est sans lien avec le précédent. πρεσβυτέρους, anciens, sans article, ce qui est conforme à l'usage de l'épître.

ἐν ὑμῖν, parmi vous, dans telle ou telle église. Il y avait donc dans ces communautés non pas un, mais plusieurs anciens qui les dirigeaient. Jean Réville (*Les origines*, p. 76) remarque que les anciens ne sont pas nécessairement des hommes âgés, mais considérables, notables. Ils forment une sorte de compagnie à qui le pastorat est confié. — C'est une charge fixe, permanente. Les charismes ont, à côté d'eux, pour l'édification, leur libre épanouissement. Idéalement, les chefs de la communauté chrétienne se rattachent aux anciens que la tradition d'Israël montrait (Ex. 18, 13) choisis par Moïse. On se représentait qu'il était à propos d'avoir à la tête de chaque Église « un groupe de sages vieillards qui doivent avoir beaucoup d'expérience » (Luther). En fait, ils rappellent les anciens des Synagogues, et les directeurs que se donnaient ces innombrables associations du temps, thiasés, éranes, confréries plus ou moins religieuses. Mais ces presbytres ont un rôle autrement complexe. Le christianisme transforme les institutions qu'il adopte. Même quand il copie, il transfigure. Les presbytres diffèrent des anciens autant que l'Église de la Synagogue. Ce sont des pasteurs. Leur rôle est de paître le troupeau (ποιμάνετε 5, 2). Ils tiennent la place de J.-C., l'ἀρχιποίμην (5, 4), et doivent faire pour les brebis ce que le Maître aurait fait lui-même. Si l'épître

1. Var. : KLP·Cop. SyrP omettent οὖν (contre NAB). — N KLP ont τους avant ἐν ὑμῖν, AB l'omettent. — P et de nombreux Mnn. (1. 18. 19. 29. 32 etc...) omettent ο avant συμπρεσβ. — A Arm. mettent δόξης avant ἀποκαλ.

fait allusion aux soins temporels qu'ils ont à prendre, on voit assez que ce n'est pas l'essentiel de leur charge.

συνπρεσβύτερος, apposition à un pronom sous-entendu, et supposé par la terminaison du verbe (Héb. 4, 3. Cf. Buttmann, p. 132). C'est par modestie, dit Corn. a L., que Pierre ne s'appelle pas Pontife. Et il ajoute que tous les papes ont suivi cet exemple dans leurs lettres et bulles. C'est l'explication usuelle des exégètes catholiques¹. Harnack se demande si ce titre, συνπρεσβύτερος, ne désigne pas un simple ancien, à la vérité homme d'importance, ayant le droit de parler ferme (*Chronologie*, p. 455). Passant au mot suivant, μαρτύς, il demande quelle apparence il y a que Pierre ait osé s'appeler témoin des souffrances de Christ, alors que la Passion ne rappelle que son reniement.

Ce titre de μαρτύς signifie bien témoin, au sens propre, et le N. T. ne fait pas de difficulté de l'appliquer à Pierre. — Voy. Luc 24, 48; Jean 15, 27; Act. 1, 8, et le langage habituel de Pierre dans les Actes : 1, 21. 22; 2, 23; 3, 15). Pierre parle sans embarras de la mort du Seigneur. Il reproche aux juifs de l'avoir renié (Act. 3, 14 ἡρνήσαθες). Il parle de la trahison de Judas (1, 16-20). Il avait vu le Christ lié, maltraité, crucifié : ces souvenirs qui rappelaient sa honte, rappelaient aussi son repentir et sa nouvelle investiture. — Si μαρτύς ne signifiait pas autre chose que « celui qui répète un message », cette appellation ne conférerait à l'auteur aucune qualité propre. Tout chrétien devait être en ce sens un témoin de J.-C. — Quant au titre de co-ancien pris par un apôtre, cf. 2 et 3 Jean; Act. 15, 2. 4 où apôtres et anciens forment une sorte de collègue commun. Cf. Eusèbe *H. E.* III, 39 où les apôtres sont appelés πρεσβύτεροι (Ewald : comme anciens de l'Église mère).

1. L'archevêque d'York leur répondait au congrès de Norwich, en octobre 1895 : « Il n'a apparemment aucune conscience du poste si important qui lui eût été confié; et l'explication de cette difficulté par les théologiens catholiques romains est en vérité remarquable. Ils disent que l'apôtre était trop modeste pour revendiquer ses droits. C'eût été, certes, une coupable modestie, si, occupant un poste pareil et possédant de tels pouvoirs, il ne les avait pas fait connaître au milieu des luttes et des souffrances que l'Église avait alors à supporter. »

παθημάτων. Selon von Soden, il s'agit des souffrances qui atteignent les chrétiens : le témoin dit ce qu'il a souffert lui-même. En ce temps-là, c'était la vocation d'un ancien d'être martyr (Apoc. 2, 13; 17, 6). — Il s'agit, en réalité, des souffrances du Christ; le témoin dit ce qu'il a vu, et c'est ce témoignage authentique qui, dans la tradition apostolique, donnait à l'apôtre un caractère unique (Act. 1, 22).

Ici, d'ailleurs, ce n'est pas le ton d'un presbytre, même autorisé; mais une parole franchement apostolique. Les expressions sont fortes, les avertissements viennent de haut.

ἐ καὶ κοινωνῶνς, avec le génitif (voy. Winer, p. 188).

ἀποκαλύπτεσθαι, infinitif présent. Il s'agit d'un état définitif qui va s'établir.

δόξης (Bengel : *stimulus bonorum pastorum*), participant, au même titre que les anciens à qui il s'adresse, à la gloire à venir. Ainsi l'assimilation fraternelle est complète : même dignité, même message, même avenir.

V, 2. ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἐκουσίως, μὴδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως¹,

Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, non par contrainte, mais volontairement, non par intérêt, mais de bon cœur,

ποιμάνετε (formation postérieure en α des verbes en αἰνω, αἰρω Act. 11, 28; Lob. *ad Phryn*, p. 25; Buttmann, p. 41). « L'art des

1. Var. : P a ποιμανετε. — Des Mnn. (2. 30. 73. 80 ont Χριστοῦ au lieu de Θεοῦ. — επισκοποῦντες après ἀναγκαστῶς dans AKLP It. (q.) Vg. (*providentes*) Syr^p Copt. Arm. Aeth. Syr^{sch} (*pascite et curam habete*). Cette addition est repoussée par Tischendorf, Westcott et Hort, Weiss, d'après NB. — Après ἐκουσίως, Tischendorf et Weiss ajoutent κατὰ Θεοῦ d'après NAB, It. (q.) Vg. Copt. Syr^p Arm. Aeth.; Westcott et Hort suppriment ces mots, avec BKL, comme ayant le caractère d'une addition postérieure. — AL Mnn. remplacent μὴδε par μὴ.

arts, dit saint Grégoire, la science des sciences, la conduite des âmes (*Lib. Pastor.* 1). — « L'Éternel est mon berger ! » C'est une notion essentielle de la piété d'Israël, et c'est une des figures que J.-C. a employées avec prédilection de lui-même (Marc 6, 34; 14, 27; Luc 12, 32; Jean 10; cf. Mat. 2, 6). Cet emblème désigne la fonction essentielle des conducteurs de l'Église, et une tradition très ancienne voulait que le Christ ressuscité ait confié à Pierre le troupeau même de l'Église, les agneaux et les brebis (Jean 21). — Il n'y a pas de charisme spécial du pastoral, parce qu'il les réclame tous; il est la synthèse des activités diverses que l'Esprit donne à chacun pour l'édification; et en effet, sauf le charisme de glossolalie, qui n'est recommandé nulle part, et de prophétie dont le caractère personnel est évident, tous les autres dons sont nécessaires, caractéristiques d'un ministère complet, et dans Act. 20, et 2 Tim. 2, Paul paraphrase et applique aux pasteurs, d'une façon éminente, ce que dans 1 Cor. 12, 31 il dit à tous : « recherchez les dons les plus excellents. » Autant le N. T. est étranger à toute idée d'ordination ritualiste, autant il fait du ministère, par les dons qu'il suppose, la succession continue du Christ auprès des âmes. La distinction très intéressante du charisme qui édifie et de la fonction qui administre a dû être souvent vraie aux premiers jours. Dans une certaine mesure elle ne cessera jamais de l'être; mais elle n'est conforme ni à la théorie ni à la pratique du ministère primitif¹.

τὸ ἐν ὑμῖν se rattache naturellement à ποιμνιον.

ποιμνιον, notion de l'A. T. pour désigner le peuple de Dieu (Es. 40, 11; Jér. 13, 20; cf. Jean 10 et 21).

ἐν ὑμῖν. (Luther : qui vous est confié). Il appartient à Dieu, mais vous en avez la charge. C'est le sens le plus probable. (Ainsi Bengel : *vobis pro vestra parte commissum*; Huther : qui est sous votre garde, d'après l'expression ἐν τινι εἶναι). D'autres entendent

1. Jean Réville (*Les origines*, p. 177) mêle d'une façon caractéristique ces deux notions : « l'œuvre de salut, qui est de tous, s'impose aux notables, préparer les décisions de l'assemblée, soutenir les défaillants, empêcher les désertions, prendre à cœur les intérêts spirituels de tous. » Mais il voit trop exclusivement dans le Ministère primitif l'administration de l'Église.

votre domaine (Schott, Fronmüller) ou seulement votre pays (Grotius); Kühl explique : *inter vos*; Érasme et Calvin interprètent assez différemment : *quantum in vobis est*.

μή, pour défendre, non seulement avec les verbes, mais avec les mots qui font partie du commandement donné (Winer, p. 144; Buttmann veut que lorsqu'il y a οὐ.. ἀλλὰ, l'accent soit sur ce qui suit ἀλλὰ, et lorsqu'il y a μή.. ἀλλὰ, également sur les deux membres de phrase (p. 352).

ἀναγκαστῶς, « ceci s'entend, dit Corn. a L., des brebis qui sont conduites par l'amour... il en est d'autres dont le caractère est tel qu'il faut les mener par la peur... tels sont les hérétiques. » — Ces petites Églises secouées par l'orage ne pouvaient exister que par l'amour. La persécution excluait le formalisme. Comment supposer un ministère accepté avec contrainte ? Ici se retrouve l'observation faite plus haut sur ces préceptes donnés sous forme antithétique, mettant en regard le mal et le bien, l'ombre et la lumière, pour mieux faire ressortir la perfection demandée. — Peut-être aussi avons-nous ici une réminiscence d'Ez. 34, sur les mauvais pasteurs dont les défauts se ramènent à deux, qui sont de ne pas faire leur office et de dévorer le troupeau (34, 3). — Il n'y a pas de tentation plus grande pour les pasteurs des âmes que de se lasser des âmes. On prie sans ferveur, on prêche sans enthousiasme, on subit son ministère comme un fardeau qui reste sacré, mais qui pèse.

ἐκουσίως (Héb. 10, 26), Holtzmann (*Bibellexicon*) croit reconnaître dans ces recommandations une époque postérieure. Mais cette antithèse même était courante (Philém. 14; 1 Cor. 9, 17).

ἀίσχροκερδῶς, gains déshonnêtes. (Cf. 1 Tim. 6, 5; Tite 1, 7. 11. Didachè : ἀφιλάργυροι.) Paul trouvait ce défaut chez les pseudo-apôtres de Corinthe. Le Seigneur l'avait signalé chez les pharisiens. Si Paul donne lui-même l'exemple d'une délicatesse raffinée sur ce point, c'est qu'il juge nécessaire de réagir contre une tendance toujours prête à se manifester.

προθύμως, de bon cœur, sans calculer, avec cette spontanéité franche qui se porte au-devant des sacrifices.

V, 3. μηδ'ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου¹

non en dominant sur ceux qui vous sont confiés, mais en devenant les modèles du troupeau.

κατακυριεύοντες. — κατά renforce l'idée : c'est l'esprit de domination chez les pasteurs. Il faut de l'autorité : la pente est glissante d'en trop prendre. Naïvement les premiers disciples laissaient paraître en eux cette tendance. (Mat. 20, 25; Marc 10, 42). Jésus les reprend. Ça et là des avertissements semblables reviennent dans le N. T.²

κλήροι. Pour les interprètes catholiques, ce sont les clercs, le clergé, Corn. a L dira : *clerici qui propriè sunt clerus*; et Menochius, *ordo clericorum*; Weizsaecker (*Ap. Zeit.*, p. 640) y voit les charges; c'est presque le sens catholique; mais « dominer sur les charges » ne donne qu'une mauvaise interprétation. Holtzmann dira : les parts d'Église confiées à chacun (*Einleitung*, p. 524). Mais l'épître n'offre aucune trace de circonscriptions ecclésiastiques. Hofmann propose une interprétation analogue, mais bizarre : les parts essentielles qui leur appartiennent. — On entend généralement : les Églises confiées à ces anciens, la part de l'héritage du Seigneur qui leur est confiée³. Le mot peut, sans rien de clérical, servir de figure au champ spirituel que les anciens cultivent. Dans Deut. 10, 9 Dieu est appelé le κληρὸς de Lévi, et on parlera en termes analogues des personnes (Act. 17, 4, προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ). Chez les Pères apparaît, dès Irénée, le sens de charge ecclésiastique (*Adv. haer.* 1, 27, 1; 3, 3, 3; Hippolyte *Haeres.* 9, 12. Cf.

1. Var. : B omet tout le verset.

2. Beck, *Pastorallehren des N. T.*, p. 37. On connaît le passage fameux de saint Bernard, *ad Eug.*, Ep. 23 : « non tibi dare Petrus potuit quod non habuit : quod habuit, hoc dedit, sollicitudinem suprà ecclesiam ; numquid dominatum ? Audi ipsum. Non dominantes, inquit, cleris. »

3. Wendt, *Ap. Gesch.*, p. 47 : κληρὸς, sort, puis ce qui échoit par le sort, ce qui est la portion de chacun Act. 8, 21; 26, 18. Cf. Sap. 2, 9; 5, 5; Sir. 25, 19. Voy. Lightfoot, *Philippians*, p. 246-248.

déjà le *Test. des 12 Patr. Lévi* 8. κληρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται. La Lettre de Vienne et de Lyon parle de « l'ordre » des martyrs Eus. *H. E.* V, 1).

En même temps se rencontre le terme de κληροῦν (Irénee, 3, 3; Clément d'Alexandrie, *Quis div. salv.* 42), mettre à part pour le ministère. Tertullien emploie le terme de *clerus* (*de monog.* 12) et, en opposition, dans les versions d'Aquila, Symmaque et Théodotion se trouvent les mots de λαϊκός, profane, et λαϊκῶ, profaner (Deut. 20, 6; 28, 30; 1 Sam. 21, 4; Ez. 7, 22; 48, 15. Voy. *Concord.* Redpath et Hatch. Cf. Clém. de Rome 40).

ὑποί. La dignité du ministère, sa principale autorité est dans l'exemple. Il n'ordonne pas, il propose. L'esprit de consécration et de sacrifice donne à la parole tout l'ascendant possible.

ποιμνίσου. Ils sont les modèles du troupeau, des humbles, de tous (2 Thess. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; Tite 2, 7).

V, 4. καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.

Et quand le souverain pasteur paraîtra, vous remporterez la couronne incorruptible de gloire.

φανερωθέντος, manifestation suprême de J.-C., sa Parousie (Col. 3, 4; 1 Jean 2, 28).

ἀρχιποίμενος (Héb. 13, 20 ὁ ποιμὴν ὁ μέγας. Jésus disait ὁ καλός). κομιεῖσθε. Fut. att., forme qui n'est pas étrangère au N. T. (Buttmann, p. 37).

ἀμαράντινον (Hén. 24, 4; Ap. Baruch 37) ne signifie pas d'amaranthe (Bèze), mais incorruptible (Hézych. ἄσηπτος). Von Soden, Usteri se demandent si cette image vient des couronnes qui distinguaient les directeurs des confréries, les personnes en charge dans les thiasés; Köhl, si ce sont les couronnes des juifs dans les festins. C'est la couronne des vainqueurs (1 Cor. 9, 25; couronne de justice, 2 Tim. 4, 8; couronne de vie Jacq. 1, 12; Apoc. 2, 10. Cf. Riehm, *Handwörterbuch*, art. *Kranz*.).

δόξης, gloire des élus, qui entourera leur front comme une cou-

ronne, récompense céleste. — « Votre ministère est si grand, disait Luther, qu'il ne peut être récompensé. »

V, 5. ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις. πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομδῶσασθε, ὅτι ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν¹.

Quant à vous, qui êtes plus jeunes, soumettez-vous aux anciens. Revêtez-vous d'humilité les uns à l'égard des autres, car Dieu résiste aux orgueilleux, mais il fait grâce aux humbles.

ὁμοίως. Il y a quelque analogie entre cette recommandation et la précédente : les anciens ne doivent pas dominer, les plus jeunes doivent se soumettre. — Peut-être ὁμοίως signifie-t-il seulement : et vous !

νεώτεροι. Ce terme ne désigne pas des gens en charge dans l'Église. Des auteurs catholiques y ont vu les ordres mineurs²; et Drach les citant ajoute : « ceci n'est pas aussi dénué de fondement que les auteurs protestants ne le disent ! » Ewald, Weiss (*Lehrbegriff*, rem. 3, p. 345) y voient des auxiliaires, des serviteurs libres. Weiss en conclut que ces Églises n'avaient pas encore d'autres fonctions régulières que celles d'anciens. Ce serait l'état de l'Église de Jérusalem avant l'institution des diacres, quand les plus jeunes servaient bénévolement. (Act. 5, 6 νεανίσκοι, 10 νεώτεροι). — Pour d'autres ce sont les diacres ; mais la charge de diacre ne peut être identifiée avec cette qualification de « jeunes ». Et comment leur serait-il ordonné d'être soumis aux anciens ? Au début, ils étaient eux-mêmes des sortes d'anciens³ (cf. Clém. Rom.

1. *Var.* : N* et beaucoup de Mnn. ont ὁμοίως δε. (Ces derniers, ὁμ. δε οι.) — N ajoute τοις avant πρεσβυτέροις. — KLP, Syrp Aeth. ont υποτασσομενοι après ἀλλήλοις. — N ενκ. contre ABKLP. — B omet ο avant Θεος.

2. Salmeron, Corn. a L : *clericos inferiorum ordinum, ut diaconos, lectores, exorcistas.*

3. Voy. Harnack, *Analecta* ajoutés à la traduction de Hatch, p. 242, sur les diacres pouvant avoir place et voix dans le collège des anciens ; p. 244, sur les

42, 4; 1 Cor. 16, 15). Dans Clément de Rome, c'est aux diacres comme aux anciens qu'il faut être soumis (42, 4). L'épître de Pierre, adressée à un grand nombre d'Églises, a pu réunir les deux charges sous le nom de *πρεσβύτεροι*. Les tentations qu'elle énonce, dit Usteri, leur sont communes (cf. 1 Tim. 3, 8-13). — Ce n'est pas non plus l'opposition du clergé et des laïques (Bède, Est.), ni, comme le pense Lumby, la congrégation tout entière (Lumby : après les bergers, le troupeau; v. plus loin πάντες). — Ce sont bien des *νεώτεροι* d'âge et de caractère. (Clém. Rom. 1, 3; 3, 3; 21, 6). Ce ne sont pas des jeunes gens à proprement parler : en ce temps, ils n'auraient pas eu voix au chapitre, mais des jeunes hommes, qui sentaient leur valeur et pouvaient entrer en conflit avec les anciens, même par conscience. Ces *νεώτεροι* semblent former une classe en regard des *πρεσβύτεροι*. De fait, dans plus d'une Église il pouvait arriver que les « anciens » et les « jeunes » se balançaient à peu près. Le reste de la communauté se composait de femmes soumises à leurs maris (3), d'esclaves obéissant à leurs maîtres (2), d'enfants et de jeunes gens soumis à leurs parents. Les *νεώτεροι* forment ainsi une classe restreinte mais importante; leur soumission ne va pas de soi. Elle est une vertu, on doit la recommander (Luc 22, 26).

Faut-il rappeler ici les collègues de *νεοί*¹ qui se trouvaient précisément dans les villes d'Asie-Mineure auxquelles l'épître s'adresse? Jusqu'à 20 ans environ (Ramsay, t. I, p. 111) on était admis dans le collège des éphèbes. Ensuite s'ouvraient les associations de *νεοί*. Elles avaient un gymnase, des réunions, une subvention municipale, des ressources propres, des administrateurs. Elles frappaient des monnaies², prenaient des décisions, faisaient partie

diacres et évêques identiques à l'origine, l'âge seul déterminant la fonction; p. 248, sur les presbytres qui étaient en même temps diacres.

1. Collignon, *Les collèges de νεοί*, *Annales de la Faculté de Bordeaux*, II, p. 135 et suiv.; Th. Reinach, *Revue des études grecques*, 1893, p. 161 et suiv.; W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, t. I, p. 64, 110 et suiv.; t. II, p. 440. 630.

2. (Ramsay, t. I, p. 64, à Laodicée, avec l'inscription ΛΑΟΔΙΚΕΩΝ· ΝΕΟΙ.)

de l'organisation sociale. On passait ensuite dans le cercle des *πρεσβύτεροι*, dans la *γερουσία*, qui était plus importante, avait plus de ressources, décernait des honneurs, et qui est autre chose encore que le Sénat (*Βουλή*) de la ville.

πάντες ne comprend pas seulement les anciens et les jeunes, mais toute l'Église dont il n'a rien été dit encore dans ce passage.

ἐγκομβώσασθε (au moyen, indique une action personnelle, réfléchie), de *ἐγκόμβωμ*, vêtement grossier, boutonné, à l'usage des esclaves et des bergers (Bailly, *Dict.*) signifie se revêtir, avec l'idée d'apparence très humble. (Bengel : *induîte vos... ut amictus humilitatis nulla vi vobis detrahi possit*). Un autre sens (Passow, *Handw.*; Sophoclès, *Dict.*, citant Hezych., *ἐγκομβωθείς* = *δεθείς*) partant de l'étymologie *κόμβος*, lien, reviendrait à « être attaché à l'humilité comme par un lien » (Von Soden; cf. Sophoclès : *to bind on one's self, to wear constantly*; *ibid.*, citations d'Épicharme, de Suidas, sur l'écharpe des esclaves, qu'ils portaient sur l'épaule pour se distinguer des hommes libres.)

ταπεινοφροσύνην, humilité à l'égard des autres (Mat. 20, 26; 23, 11), conséquence nécessaire de l'humilité à l'égard de Dieu, sentiment de notre petitesse et de notre péché, combiné avec l'amour du prochain. Cette humilité est un principe de dignité puisqu'elle nous met dans la vérité à l'égard de nous-mêmes; de force, car elle nous place à la source des grâces divines; d'amour car elle nous dispose à sacrifier quelque chose à autrui.

*ἀλλήλοις*¹ (Vulg. : *invicem*). C'est le devoir de la soumission mutuelle, chacun regardant les autres comme plus excellents que soi-même; non dans le sens d'Amyraut : (« vous trouverez toujours en vos prochains des qualités dont vous n'êtes pas avanta-

1. « Vinet, *Nouv. Disc.*, 4^e éd., p. 207, *Le devoir de la soumission mutuelle...* Soumission de chacun à chacun, quelle que soit leur position respective. En considérant le christianisme comme une loi de sacrifice et un exercice perpétuel de mort à vous-mêmes, le devoir de la soumission mutuelle s'explique et se fortifie (p. 219). On pourrait définir la charité : une disposition ou un principe qui nous rend serviteurs les uns des autres (p. 224). L'esprit de soumission et l'esprit d'indépendance, l'un et l'autre bien appliqués, sont les deux éléments dont se compose la perfection de la vie sociale » (p. 236).

gés et eux en vous de mesme »), mais au sens de l'apôtre Paul (Phil. 2, 3; Eph. 5, 21), cf. Polyc. 10 : *omnes vobis invicem subjecti estote*.

ὁ Θεός, etc... Citation presque textuelle de Prov. 3, 34. C'est un des rares endroits où le N. T. remplace *κύριος* par *Θεός*. (Cf. Jacq. 4, 6 qui est probablement imité ici; et Clément de Rome 1, 30 qui, d'après le contexte, paraît citer Jacques (voy. Mayor, *Ep. of James, ad. loc.*).

ὕπερηφάνοις, orgueilleux, hautains; cf. Sir. 10, 7. 12. 18; Ps. Sal. 2, 25; 4, 28. — C'est une maxime antique, que les dieux n'aiment pas ceux qui s'élèvent. Le sentiment chrétien la transforme : l'orgueil fermerait le cœur à la grâce.

ἀντιτάσσεται, comme une armée rangée en bataille. Chrysostôme dira : « Ce n'est pas que Dieu ait besoin de résister, et de lutter contre les orgueilleux. Quoi de plus faible en effet qu'un orgueilleux... Pourquoi donc ces mots ? C'est afin de montrer sa réprobation contre l'orgueilleux (*In Hos.*) ». — Ce n'est pas assez dire. Dieu ne courbe les fronts que pour ouvrir les cœurs.

χαρίν. Dans le texte hébreu Dieu met son bon plaisir (יְיָ) sur les humbles. — Sa grâce, c'est son amour manifesté par ses dons.

6-10. Recommandations finales : Confiance et Vigilance.

C'est ainsi que Paul termine ses épîtres. Avant la salutation finale viennent encore de brèves recommandations qui se pressent (2 Cor. 13, 11. 12; Eph. 6, 10-20), des effusions, des mots d'ordre.

Ce paragraphe se rattache au v. 5 par association d'idées (*ταπεινός* — *ταπεινώθητε*).

V, 6. ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὑμεῖς ὑψώση ἐν χαρῷ¹,

Humiliez-vous donc sous la main puissante de Dieu, pour qu'il vous élève quand il en sera temps.

1. *Var.* : Tischendorf préfère, d'après *NA*, χεῖραν qui a bien l'air d'une faute de copiste. Westcott et Hort et Weiss maintiennent χεῖρα d'après *BKL P*. — *AP* 5. 13. *It.* (q.) *Copt.* *Syrp* *Arm.* *Aeth.* ajoutent *επισκοπῆς*, après *χαρῶ*, d'après 2, 15 (contre *NBKL Syrsch*).

ταπεινώθητε, aor. pass. souvent employé dans le N. T. quand le sens voudrait le moyen. — Ce qui est dit ici de l'humilité rappelle l'A. T. Le verset précédent, par ἀλλήλοις, rejoignait la notion paulinienne ; et maintenant c'est l'affirmation élémentaire constamment répétée par la conscience religieuse d'Israël, et reprise par J.-C. ; s'abaisser pour être élevé (Luc 18, 14). Il s'y mêle une pensée de résignation et de confiance. Dieu nous éprouve, mais qu'on accepte l'épreuve, et en raison de cette soumission fidèle, la même main, qui est puissante, nous élèvera.

οὕν. Il y a une parenté probable entre ce passage et Jacq. 4, 6. 7. 10. La citation de Prov. 3, 34 est modifiée de la même façon par Jacques et Pierre, et suivie chez Jacques par ὑποτάγητε, chez Pierre par ταπεινώθητε qui se relie à ταπεινοίς et reproduit ταπεινώθητε de Jacq. 4, 10. On relèvera dans le même endroit la ressemblance de Jacq. 4, 7 et 1 P. 5, 9. De la comparaison ressort la nerveuse originalité de Jacques, et le groupement chez Pierre de propositions séparées chez Jacques.

ὕψι avec l'accus. (Winer, p. 380). — κραταίαν (Deut. 3, 24).

ἐν ὑμᾶς ὑψώσῃ. C'est une conséquence nécessaire, une loi du royaume de Dieu : un rang éminent sera donné dans l'avenir à qui s'est abaissé dans le présent (Mat. 23, 12 ; Luc 14, 11 ; 18, 14). Ceux qui ont accepté l'abaissement volontaire de l'humilité, y trouvent le principe d'un renouvellement intérieur et d'une grandeur d'âme habituellement cachée, mais qui apparaît tout d'un coup dans les épreuves décisives, et qui « brillera comme le soleil » lorsque l'être spirituel de chacun sera manifesté tel qu'il est.

ἐν καιρῷ (sens adverbial, Schmiedel, p. 164). Au temps marqué par lui, non au nôtre ; quand il voudra, comme il voudra.

V, 7. πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν¹.

Déchargez-vous sur lui de tous vos soucis, car c'est lui qui prend soin de vous.

1. Var. : On lit ἐπιρρίψαντες dans B³KLP ; cette leçon est moins bien appuyée que ἐπιρίψαντες (dans N A B^{*}). — N^{*} 13. 68. 73. ont περι ημων, correction naturelle.

μέριμναν réminiscence du Ps. 54 (55), 23 ἐπίριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνά σου.

πᾶσαν, l'ensemble de nos soucis.

ἐπιρίψαντές se rattache à l'impératif du v. 6. Il s'agit de se décharger de ses inquiétudes sur Dieu. La foi trouve en lui un appui constant et sûr. Notre fardeau est allégé par son amour et son aide continuelle. La croix est sans amertume, le travail sans dégoût.

αὐτῷ μέλει (Luc 12, 28). C'est lui qui s'occupe de vous comme un père qui prend soin de ses enfants, leur assure à chaque instant ce qui vaut le mieux.

Lumby dit : « ceci n'exclut pas l'emploi des meilleurs moyens pour assurer le succès. » Ce n'est pas bien certain. Ces textes, admirables de soumission, ne font pas autant de place à l'effort, à l'initiative. L'absolue confiance, la parfaite absence de soucis n'ont pas toujours leur complément dans des leçons d'énergie active. — Jésus parle de l'ouvrier fidèle et du serviteur qui fait valoir les talents. Il y a dans son enseignement les deux extrêmes et tout l'entre-deux. Pierre parle surtout de soumission. — Il est vrai qu'en temps de persécution, les avenues de l'activité se ferment et l'énergie se dépense à supporter. Mais l'orientation de l'épître est caractéristique.

V, 8. νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινὰ καταπιεῖν¹.

Soyez sobres, veillez; votre adversaire, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant quelqu'un à dévorer.

La confiance n'est pas la fausse sécurité : il faut jeûner, veiller. Ces 2 mots sont continuellement unis (I, 13; 4, 7; I Thess. 5, 6).

νήψατε. Soyez parfaitement sobres. — Le jeûne chrétien a pour raison d'être et pour limite la maîtrise de soi.

1. Var. : On lit οτι ο αντιδικος dans N^cL 13. 31. It. (q.) Vg. Syrr^{tr} Copt. Arm. Aeth. — On lit τινα καταπιειν dans NKLP, et καταπιη dans A Vg. (quem devoret) Syrr^{tr}. — B omet τινα (que Westcott et Hort mettent en marge).

γρηγορήσατε (Luc 21, 34. 36). Veillez, les yeux ouverts, prêts à recevoir l'ennemi; soyez conscients de votre vie intérieure, préparés aux assauts, forts d'avance du secours de Dieu. « Vois ce qu'est cette vie, dit Luther, nous sommes dans le royaume du Diable... un pèlerin arrive dans une auberge pleine de brigands... il ne dormirait pas beaucoup... Tels nous sommes maintenant sur la terre... L'esprit mauvais ne dort pas. Rusé et méchant, il s'est proposé de nous attaquer, et sait par où nous prendre. »

ὁ ἀντίδικος (avec un ressouvenir du Satan de Job; mais le mot est pris dans son sens le plus général), substantif auquel διάβολος sert d'apposition (Winer, p. 292), terme technique pour désigner en justice l'adversaire. On l'applique souvent à Satan : votre adversaire, le Diable. — Blass (p. 159) y voit un adjectif; mais la place d'ἀντίδικος indique plutôt un substantif. διάβολος suit sans article comme ἀντίχριστοι (1 Jean 2, 18), et comme plus d'un de ces quasi noms propres.

διάβολος¹ s'associe bien à ἀντίδικος. Le sens classique est « calomniateur » (Lucien, Περὶ τοῦ μὴ ῥαδίως πιστεῦειν διαβολῇ). Dans les LXX, c'est Satan, l'ennemi de l'humanité (Sap. 2, 24); et ce mot continue à signifier l'ennemi, sans allusion au Diable (1 Chron. 21, 1; Esth. 7, 4; 8, 1); l'accusateur (Ps. 108 (109) 5, cf. Nomb. 22, 32²). Dans le N. T., c'est partout un nom propre, sauf dans les Pastorales (1 Tim. 3, 11; 2 Tim. 3, 3; Tite 2, 3) où c'est en outre un adjectif (= qui calomnie).

περιπατεῖ ζητῶν (Job 1, 7 ὁ διάβολος ἐμπεριπατήσας). Tout ce passage symbolise, en images familières et saisissantes, les entreprises de l'ennemi des âmes. Il est rusé, cherche à surprendre (Eph. 6, 11). Il rôde, paraît s'en aller, puis revient. — Il profite des ténèbres (γρηγορήσατε), il obscurcit l'intelligence et égare la volonté. — Il est fort (Mat. 12, 29; λέων Apoc. 12, 12 ἔχων θυμὸν μέγαν. Luther : *mit gross Macht und viel List*). Dans l'Apocalypse c'est un dragon, c'est le serpent ancien (12, 9; 20, 2); mais ces termes ne sont pas aussi populaires. — Il veut perdre. Il peut

1. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, 1869, 1 P. 5, 8 est examiné au t. I, p. 199-200.

2. Hatch, *Essay in Bibl. Greek*, p. 45.

perdre l'âme et le corps dans la géhenne (Mat. 10, 28), prêt à dévorer qui se laissera surprendre. — Il a une inimitié spéciale contre le Messie et contre son règne. Il effraye les élus par la persécution (Apoc. 12, 3 et suiv.). S'il ne peut les séduire il les tue, meurtrier dès le commencement, comme il est menteur (Jean 8, 44).

V, 9. ὃ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι¹.

Résistez-lui, demeurez fermes dans la foi, sachant que vos frères répandus dans le monde traversent les mêmes afflictions que vous.

ὃ ἀντίστητε (Jacq. 4, 7; Eph. 6, 11 et suiv.).

στερεοὶ (ἀ. λ. cf. στερεοῦν Act. 16, 5; 3, 16; στερέωμα Col. 2; 5; στερεοκάρδιος Ez. 2, 4), se tenant fermes à Christ et à sa Parole. Il ne faut rien abandonner au mal, ne pas lui faire sa part, n'admettre ni retard ni complaisance.

τῇ. — A partir de cet endroit, l'épître qui a fait un très faible usage de l'article l'emploie abondamment (à cause de la solennité de la fin?).

πίστει, datif indiquant la sphère où un prédicat est inclus (Winer, p. 202). — C'est la foi (Bèze), seul sens possible (Pott : par la religion chrétienne).

εἰδότες. Ce ne sera donc rien d'étrange (ξένον) pour eux.

τὰ αὐτὰ τ. παθ., tournure hellénistique, équivalent de « les mêmes souffrances ». De Wette, Huther y voient l'intention d'accentuer l'identité des souffrances.

ἀδελφότητι (2, 17, dat. *incommodi*). — Les chrétiens sont frères et forment un corps dont chaque membre sait et ressent ce qu'éprouvent les autres.

1. Var. : AKLP omettent τῷ (contre NB). — K met ὑμῶν après ἀδελφ.; L l'omet.

ἐν τῷ κόσμῳ, non parce qu'ils sont étrangers en ce monde (Wiesinger : Le chrétien n'a pas autre chose à attendre ici-bas), mais parce que en tous lieux les mêmes dangers les menacent (Kühl : partout).

ἐπιτελεῖσθαι. Hofmann y voit le moyen, dépendant de εἶδοτες, et il interprète : sachant supporter la même somme de souffrances (ne restant pas en arrière quant à la capacité souffrir). Ce sens est bien cherché ; le passif est plus naturel. Le sujet est αὐτά : ces souffrances doivent se réaliser comme un dessein de Dieu (Brückner), et, suivant Bengel, comme une mesure qui doit être remplie.

Ce qui est consolant, ce n'est pas que d'autres souffrent, mais que la douleur ait sa place dans le plan de Dieu. — Il est question ici de souffrances qui, pour les mêmes causes, se retrouvent partout, et non de persécutions organisées systématiquement.

10-11. Ces deux versets terminent ce dernier développement par des vœux et une doxologie.

V, 10. ὁ δὲ Θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει¹.

Le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés en Christ à sa gloire éternelle, après un peu de souffrances, vous perfectionnera lui-même, vous affermira, vous fortifiera.

L'ép. aux Hébreux se termine par une doxologie analogue (13, 20) suivie également de recommandations. Ces deux finales

1. *Var.* : K Syr^{sch} et quelques Mss. de la Vg. (am. fu.) ont ἡμᾶς. — AKLP Vg. Syr^{utr} Copt. Arm. Aeth. ajoutent Ἰησοῦ à Χριστῷ (contre NB). — KLP ajoutent ὑμᾶς à καταρτ. (contre NAB). — KLP ont καταρτίσαι au lieu de καταρτίσει (NAB). — Des Mnn. et Syr^p ont στηρίξαι, σθενῶσαι. — θεμελιώσει est (souvent sous la forme ..ῶσαι), après σθενώσει, dans NKLP, de nombreux Mnn. Syr^p (admis par Tischendorf) qui remarque qu'on ne voit pas d'où ce mot aurait été introduit. Ce mot manque dans AB It. (q.) Vg. (Lux.) Aeth. et est rejeté par Westcott et Hort.

MONNIER. — La première épître de Pierre.

se ressemblent beaucoup. Le mouvement général est le même (ὁ δὲ Θεός.. ὃ ἡ δόξα). On comparera encore Hébr. 13, 20 ὁ ποιμὴν ὁ μέγας et 1 P. 5, 4 ἀρχιποιμένους; Hébr. 13, 21 κατάρτισαι et 1 P. 5, 10 κατάρτισαι. Ces analogies sont significatives. Elles peuvent cependant ne trahir que la fidélité de deux écrits aux expressions qui sont familières au même genre littéraire.

πάσης χάριτος fait penser aux grâces divines, aux charismes par exemple, autant qu'à la grâce, principe de tout don céleste : Dieu de qui vient toute grâce, a des grâces très diverses à donner (4, 10). Bengel dira : *omnis et merae gratiae incipientis et consummantis, vocantis, fundantis*.

ὁ καλῆσας. L'article répété avant le participe indique la qualité que l'on souligne dans le sujet. — La vocation garantit que tout ce qui a été annoncé se fera, et que nous serons amenés au but. — Ce n'est pas l'appel historique, mais l'action de l'Esprit fondée sur le décret de la grâce.

δόξαν, gloire dans laquelle Dieu vit (1 Thess. 2, 12), et à laquelle il nous convie. L'apôtre a parlé déjà de la gloire de Christ (4, 13) et de la gloire en général (5, 1. 4.).

αἰώνιον. Le but auquel nous sommes appelés, c'est la gloire éternelle, le salut dans sa consommation glorieuse.

ἐν Χριστῷ ne dépend pas de δόξαν seulement (Hofmann), ni de toute la proposition (von Soden), mais de καλῆσας (Calvin, Bengel). C'est la formule paulinienne, avec la même portée que précédemment. Christ est ressuscité et glorifié : en lui, par la foi en lui, nous sommes appelés à la même gloire.

ἐλπίσιν παρόντας (1, 6. 7; 2 Cor. 4, 17), antithèse entre les brèves souffrances du présent et la gloire éternelle. Ceci exclut une persécution générale. Même la Parousie prochaine ne permettrait pas de parler ainsi de souffrances très vives.

αὐτός, lui-même, souligne l'activité que Dieu déploie pour notre salut.

κατάρτισαι (2 Cor. 13, 11; Hébr. 13, 21). C'est la perfection de ce qui est bien joint, bien lié dans toutes ses parties.

στηρίξει (5, 9 στερεώσει; 2 Thess. 2, 16. 17; 3, 3).

σθενώσει désigne la force reçue, que l'on peut ensuite déployer.

Bengel : *perficiet, ne remaneat in vobis defectus; stabiliet, ne quid vos labefactat; roborabit, ut superetis vim omnem adversam.*

V, 11. αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν¹.

A lui soit la force aux siècles des siècles. Amen.

Doxologie définitive, qui clôt; c'est celle de 4, 11 abrégée.

κράτος. Cette force divine est, si l'on veut, la source des forces qui viennent d'être indiquées. C'est surtout une affirmation de la toute puissance divine. A cette époque, Dieu est appelé constamment παντοκράτωρ. Seul il a la puissance, et il l'a tout entière.

εἰς τοὺς αἰῶνας, cf. 4, 11; 1 Tim. 1, 17; Apoc. 5, 13; 7, 12, et constamment dans les apocryphes.

12-14. Recommandations personnelles. Salutation finale.

V, 12. Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε².

Je vous ai écrit cette courte épître par Silvain, un frère dont la fidélité m'est connue, pour vous exhorter et vous attester que la grâce de Dieu à laquelle vous êtes attachés est véritable.

Σιλουανῶ. Silvain est le même personnage que Silas, le compagnon de Paul. Les deux noms se rencontrent sur la même tête.

1. *Var.* : Dans $\aleph$ LP It. (q.) Vg. (demid. harl. tol., *virtus et potestas*) Aeth. on lit η δοξα καὶ το κράτος, contre AB Vg. (am. fu.), qui donnent seulement το κράτος; 5. 13. 31 Copt. Arm. ont το κράτος καὶ η δοξα; δοξα se sera introduit à la faveur d'autres doxologies. — B omet των αιωνων, contre $\aleph$ AKLP.

2. *Var.* : B a Συλβανου. — 13. 69. 163 mettent τ. πιστου après αἰ. — $\aleph$ ajoute καὶ avant ταυτην. — KLP ont εστηκατε, leçon introduite par imitation de Rom. 5, 2; 1 Cor. 15, 1.

Que l'on rapproche le récit des Actes qui montre Silas à Thessalonique près de Paul (Act. 17, 4) et les épîtres aux Thessaloniens, écrites de la part de Silvain et de Paul (1 Thess. 1, 1; cf. 2 Thess. 1, 1), la 2^e aux Corinthiens rappelant l'activité de Silvain à Corinthe (2 Cor. 1, 19) et le récit des Actes d'après lequel Silas est à Corinthe près de Paul (Act. 18, 5). — La forme « Silas », pour Silvain, résulte probablement d'une contraction de la langue populaire. Selon Wendt¹, d'après Zimmer, c'est plutôt un nom analogue, d'origine hébraïque².

On a essayé d'identifier en outre Silvain-Silas avec Tite³. On s'appuie sur ce que le livre des Actes ne nomme pas Tite, alors que d'après Gal. 2, 1 et suiv. il était près de Paul au synode de Jérusalem. Seufert juge cette identité incontestable⁴ dès qu'on rapproche 2 Cor. 1, 19, qui parle aux Corinthiens de Silvain, et 2 Cor. 8, 23 qui leur parle de Tite collaborateur de Paul. Mais on ne voit pas comment l'apôtre désignerait dans la même lettre le même personnage par deux noms différents et comment il prendrait soin de ne jamais les mêler dans ses écrits. On ne voit pas non plus comment l'incirconcis Tite aurait pu être l'homme de confiance du synode de Jérusalem. On serait forcé dès lors d'admettre, dans les Actes mêmes, deux Silas! Toutes ces suppositions sont bien peu vraisemblables⁵.

Le sens le plus naturel de διὰ Σ. est que Silvain est porteur de la lettre. C'est ce que semble dire un passage analogue des Actes (15, 23) où l'on voit précisément Silas et d'autres hommes considérés, que l'assemblée de Jérusalem charge de sa lettre pour les frères d'Antioche (γράφοντες διὰ χειρὸς αὐτῶν; Cf. Ign. *ad Phil.* 11, 2; *ad Smyrn.* 12, 1; *ad Rom.*, 10, 1; Polyc. *ad Phil.*, 14). Il s'agirait

1. *Ap. Gesch.*, p. 343.

2. Cf. Zimmer, *J. f. P. Th.*, 1881, p. 721 et suiv.

3. Voy. Wendt, *Ap. Gesch.*, p. 343, n. 1; cf. Märker, *Meininger Programm* (üb. Tit. Silv., etc.), 1864, et Seufert, *Z. f. w. th.*, 1885, p. 360 et suiv.

4. « Unzweifelhaft », l. cit., p. 365.

5. Voy. pour la réfutation détaillée, minutieuse, de cette hypothèse, Jülicher (*J. f. P. Th.*, 1882, p. 538 et suiv. ; *Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus*).

d'accréditer Silas comme porteur de la lettre, et messenger de l'apôtre. — A la rigueur, διὰ Σ. peut signifier que Silvain est aussi le secrétaire qui a écrit l'épître en collaboration plus ou moins complète avec l'apôtre. Ce rôle de Silvain est vraisemblable. Il est, en effet, une figure de premier plan : messenger des Douze et compagnon de Paul, Jérusalem, Antioche, Philippes, Corinthe le connaissent. Il a pu rédiger, sous l'inspiration de Pierre, la missive que ce dernier adresse aux fidèles d'Asie-Mineure. (Cf. Eus. H. E. IV, 23, 11 διὰ Κλήμεντος γραφεῖσιν. Zahn [Einleit, t. 2, p. 16] n'est pas loin de retrouver le même sens dans Act. 15, 23).

πιστοῦ ἀδελφοῦ, un frère fidèle, un homme profondément consacré au service de Christ (Renan, *Antechrist*, p. 121). — ὑμῶν se rattache à ἔγραψα non à πιστοῦ. — ὡς λογιζομαι porte sur πιστοῦ, non sur δι' ἐλπίων. On témoigne de la fidélité d'un homme, non de la brièveté d'un écrit. — Érasme y voit une allusion à une ancienne lettre envoyée par Silas («... si je me souviens bien »). — Il ne faut pas presser ces mots. Ce n'est probablement qu'une formule de style épistolaire, une simple bienséance. Amyraut traduit : « qui vous est, comme je l'estime, fidèle en notre Seigneur. » Lumby appuie trop en y voyant l'expression d'une opinion mûrie (Rom. 8, 18). — Rien n'indique non plus un mouvement d'instinctive modestie de Silas qui, au moment d'écrire son éloge sous la dictée, ajouterait, comme en *a parte*, ὡς λογιζομαι; et encore moins, comme suppose Jean Réville (*Les origines*..., p. 359), que « Sylvanus déclare écrire pour Pierre et se fait décerner un brevet de fidélité afin de bien établir que l'on peut avoir confiance en lui ». La formule en ce cas devrait être plus caractéristique.

δι' ἐλπίων, expression de modestie courante dans ce temps et dans ce milieu. L'épître aux Hébreux, à la fin d'un traité beaucoup plus long, dira : διὰ βραχέων (13, 22). — ἔγραψα (Winer, p. 261) se dit comme *scripsi* de ce qu'on vient de terminer, lettre ou fragment de lettre (Philém. 21), et γράφω de ce qu'on est en train d'écrire.

παρηκκλῶν indique le caractère même de l'écrit et lui assigne sa place. L'épître est une « Paracèse », destinée à édifier, à encourager, et exempte de polémique (Brückner). Voy. Schürer (t. 2, p. 577), sur cette littérature palestinienne, qui donne un

grand rôle à l'avertissement prophétique, aux révélations, et qui appuie là-dessus des appels, des consolations, devant la certitude des récompenses et des châtiments qui sont proches.

ἐπιμαρτυρῶν se dit du témoignage rendu au sujet de quelque chose. Ce terme revient constamment dans les LXX et les pseudépi-graphes. Et c'est le 2^e caractère fondamental de l'épître. Elle contient un enseignement positif. Elle est destinée à confirmer le message apostolique que l'évangéliste a apporté aux lecteurs. — Enseigner et édifier, ἐπιμαρτυρεῖν et παράκλησις, sont toute la littérature religieuse du temps.

χάριν, grâce de Dieu manifestée dans l'Évangile. Ce n'est pas l'état de grâce dans lequel il faut persévérer; c'est la grâce elle-même (cf. Rom. 5, 2 εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν). Les fidèles ont besoin d'une pleine persuasion dans les persécutions qu'ils traversent. — Bengel pense que l'intention de l'auteur est de confirmer la prédication de Paul. L'école de Tubingue a reconnu ici la formule même de la conciliation entre Pierre et Paul, rédigée par un écrivain qui trahit naïvement ce dessein¹.

Mais Pierre ne fait pas allusion à un type particulier de doctrine. La « grâce de Dieu » est tout le contraire d'un système personnel : c'est l'affirmation religieuse élémentaire, commune à tous les chrétiens. Pierre dit aux anciens païens ses lecteurs, que la religion chrétienne est vraie, à n'en pas douter. Ils ont reçu cette grâce, il n'en faut point déchoir (Héb. 10, 35).

εἰς ἣν. Souvent dans le N. T. εἰς a le sens de ἐν. Tandis que certains dialectes prenaient ἐν dans les deux sens et avec les deux cas de *in*, d'autre part εἰς se maintenait et absorbait ἐν. La langue populaire réduisait tout à εἰς et gardait l'accusatif². Buttmann voudrait néanmoins retrouver l'idée d'un mouvement arrêté, et Usteri insiste sur l'entrée dans cette grâce.

στῆτε ne peut être l'impératif. — Usteri est porté à préférer

1. Pierre confirmant la doctrine de Paul, la déclarant vraie (Schwegler, *Das Nachapostolische Zeitalt.*, t. 2, p. 22).

2. Buttmann, p. 193; Blass, p. 120. Voy. pour des exemples : *Egypt. Urk. d. Berlin. Mus.*, Bd. 2, p. 385, εἰς Ἀλεξάνδρειάν ἐστι; p. 423, κινδυνεύσαντες εἰς θάλασσαν; Kaibel, *Epig.*, 134, εἰς τόνβον κείμεαι.

ἐστῆκατε qui rendrait mieux compte de la forme εἰς ἣν ; mais cette forme ne présente pas de difficulté, et il ne s'agit pas de rappeler l'origine mais la certitude de la foi.

V, 13. ἀσπάζεταιται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου¹.

L'Église élue qui est à Babylone, et Marc, mon fils, vous saluent.

ἀσπάζεταιται, formule habituelle de salutation finale (Col. 4, 10.) συνεκλεκτὴ. C'est, d'après Bengel, le femme de Pierre : *Sic conjugem suam appellare videtur. Erat enim soror* (1 Cor. 9, 5) *et congruit mentio filii Marci*. Mais l'expression « qui est à Babylone » n'est pas naturelle si l'auteur parle d'une seule personne qui est au même endroit que lui. Marc est un fils spirituel ; l'« élue » fait penser à une relation du même ordre. Clém. d'Alex. (*Adumbr.*) paraphrase ainsi l'adresse de 2 Jean : *Babyloniam quamdam electam nomine* ; mais il ajoute : *significet autem electionem ecclesiae sanctae*. Il établit donc une relation entre 2 Jean 1, et 1 P. 5, 13, et l'entend au sens figuré².

Et quelle est la femme de la part de qui semblable salutation pourrait s'envoyer ? D'où celle de Pierre aurait-elle pareil rang² ? — Von Soden sous-entend διασπορά plutôt qu'ἐκκλησία qui n'est justifié, dit-il, ni par l'adresse ni par aucune analogie. Pourtant ἐκκλησία, terme plus général, est beaucoup plus indiqué³.

υἱός (1 Tim. 1, 2. 18 ; 2 Tim. 1, 2).

Βαβυλῶνι. S'agit-il de Babylone ou de Rome ? Le texte permet les 2 solutions. Le langage figuré, συνεκλεκτὴ, υἱός, rend très possible une expression symbolique. D'autre part on peut dire aussi que Μάρκος et Βαβυλῶνι, termes précis, feraient pendant à υἱός et

1. *Var.* : Vg. (am. demid. harl.) Syrsch Arm. ajoutent ἐκκλησία après βαβυλῶνι.

2. Cf. 2 Jean, où il s'agit d'une Église v. 4. 6. 8. 10 ; Westcott, *Comm. in the Ep. of John*, ad. l. ; Lightfoot, *Clem. of Rome*, 2, p. 491.

3. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. Gr. et Rom. art. Ekklesia*.

συνεκληκτῇ, termes figurés. (Voy. plus loin, aux conclusions, la discussion de la question.)

Μάρκος. Il s'agit très probablement de Jean-Marc (Act. 12, 12. 25; 15, 39). Il se trouve à Césarée auprès de l'apôtre Paul captif (Col. 4, 10; Philém. 24). Son prochain départ pour Colosses est annoncé (Col. 4, 10). Dans la 2^e ép. à Tim. il apparaît à Éphèse d'où Timothée doit le ramener à Rome (2 Tim. 4, 11). Sa présence ici est conforme aux traditions qui font de lui le compagnon de Pierre; mais le texte ne jette aucun jour sur son rôle auprès de l'apôtre.

V, 14. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.
εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ¹.

Saluez-vous les uns les autres du baiser de charité.
Que la paix soit avec vous tous qui êtes en Christ.

La salutation finale a un caractère paulinien, avec des nuances particulières.

ἀγάπης. Paul dira plutôt ἀγίω (Rom. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12). Mais ἀγάπης cadre avec une épître où l'amour chrétien est une notion centrale.

Nous ne savons, dit Weizsaecker, à quel moment cet usage

1. *Var.* : Des Mnn. Vg. Syrsch remplacent ἀγάπης par ἀγίω. — **KL**P Vg. (am. tol.) Copt. Syr^p Arm. Theoph. Oec. ajoutent Ἰησοῦ à X., contre AB Vg. (fu. demid. harl.) Syrsch Arm. — Ἀμην ajouté par **KL**P Vg. (fu. demid. tol.) Syr^{ut} Arm. Theoph. Oec., n'est pas dans AB 13. 25. 27. 29. Vg. (am. harl.) Copt. Aeth.

Après le texte de l'épître, les manuscrits donnent de brèves indications finales.

AB portent Περὶ τοῦ α. Les Mss. du 9^e siècle ont des indications plus développées. **P** : πετροῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ α. **L** : τοῦ ἀγίου ἀποστόλου πετροῦ ἐπιστολὴ α. Les Minuscules présentent une certaine variété. Le 95 : πρῶτης γραφῆς πεφθακε τέρμα τοῦ πετροῦ. Le 101 : τέλος τῆς ἀ καθολικῆς πετροῦ ἐπιστολῆς. Plusieurs n'ont aucune indication. Beaucoup ajoutent : ἐγραφή ἀπο Ρωμῆς (14. 17. 25. 38 etc...). — Les versions varient davantage. Vg. (fu.) : *exp. epistola sci petri ad gentes prima*. Aeth. : *Completa est epistula Petri prima : precatio ejus sit cum nobis : Amen et Amen.*

trouvait place, ni s'il précédait déjà, comme plus tard, l'eucharistie; mais il appartenait aux assemblées, cela ne peut faire aucun doute (*Ap. Zeit.*, p. 581).

εἰρήνη. Paul dit plutôt χάρις (de même Hébr.), mais Éph. 6, 23 contient précisément les deux termes qui sont dans la salutation finale de 1 P. εἰρήνη, ἀγάπη.

ἐν Χριστῷ. Pour la 3^e fois cette expression revient, comme une formule en quelque sorte sacramentelle : « Vous tous qui êtes dans la communion de Jésus-Christ. » Cette dernière ligne a une grande ampleur. C'est la pensée dominante de toute la lettre. C'est la bénédiction de l'apôtre.

CONCLUSIONS

I. — NATURE ET BUT DE L'ÉPÎTRE

L'épître de Pierre n'est pas à proprement parler une *lettre*, apportant un message défini à un cercle donné de lecteurs. Les sujets sont variés, les destinataires nombreux et dispersés. C'est une *épître*, une circulaire envoyée à des églises en vue de leurs besoins communs. C'est une épître *catholique*, au contenu le plus général. Dédiée à un groupe d'églises, en réalité elle s'adresse à la chrétienté même. Aussi Luther a-t-il pu dire : « cette épître est un des plus nobles livres du N. T. C'est le vrai et pur évangile. Elle fait ce que font saint Paul et tous les évangélistes; elle enseigne la véritable foi, comment Christ nous est donné, lui qui ôte nos péchés et nous sauve ¹. »

De fait, c'était un genre littéraire, un usage juif bien établi, que de composer des lettres édifiantes ayant l'allure de véritables mises. On en trouvera de pareilles au II^e livre des Macchabées ².

1. *Commentaire*, début.

2. 2 Macch. 1, 1-9 et 1, 10 à 2, 18. — Dans la 2^e se rencontrent des expressions que l'épître de Pierre rappelle. Au début (1, 11) des actions de grâces : εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ, (1, 17) εὐλογητὸς ἡμῶν ὁ Θεός, (1, 24) κτίστης... χρηστός, (1, 25) ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἁγιάσας αὐτοὺς, (1, 28) ἐν ὑπερῷανίᾳ, (2, 4) κληρονομίαν αὐτοῦ πᾶσιν, καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν. — L'épître de Baruch surtout, formant la dernière partie de l'Apocalypse du même nom, rappelle par endroits l'épître de Pierre. Voici les principales analogies, dans la traduction anglaise de Charles. C'est d'abord le but même de l'écrit,

Elles ne sont pas sans analogies d'expressions avec l'épître de Pierre. De même l'épître dite de Baruch présente des analogies curieuses et dénote un fonds commun d'idées et d'expressions. Deissmann place à Alexandrie l'origine de ce genre. C'est plutôt une production spontanée du judaïsme, venant de l'habitude que les communautés avaient de correspondre.

Ces petits écrits peuvent comporter après l'adresse et les effusions du début, des exhortations générales, des recommandations particulières, et la salutation finale. On sait comment l'apôtre Paul a transformé ce genre un peu amorphe, en lui donnant un contenu, une physionomie incomparables. Paul écrit tantôt de véritables lettres à des particuliers, (comme Philém.), et à des églises (comme 1 et 2 Cor., Gal., Phil.) et tantôt des épîtres (comme Rom. Eph. Col.). La 1^{re} de Jean est à peine une épître, c'est un témoignage écrit; l'épître aux Hébreux, un traité auquel une finale est adaptée; l'épître de Jacques, la 1^{re} de Pierre sont le type même de la « lettre édifiante » adressée à un cercle très large. C'est ce qui leur a donné, à la deuxième surtout, un attrait extrême pour la piété populaire.

Le but de l'épître est la *παράκλησις*, c'est-à-dire essentiellement l'édification. Elle avertit, console, fortifie. Là-dessus les critiques, en général, sont d'accord : De Wette y voit une « parénèse ».

(77, 2) *write to our brethren in Babylon an epistle of doctrine that you mayest confirm them* (1 P. 5, 12); la salutation (78, 2) *mercy and peace* (1 P. 1, 2); les louanges de l'amour de Dieu, qui nous a aimés d'ancienneté (78, 3) *I bear in mind the love of him who created us* (1 P. 1, 3); l'amour des tribus entre elles (78, 4) *bound by one chain* (1 P. 1, 23); le réconfort (78, 5) *that ye may be comforted* (1 P. 5, 12); la communauté des souffrances (78, 5) *regarding the evil that has befallen your brethren* (1 P. 5, 9); l'espérance éternelle (78, 6; 85, 5) *ye will receive eternal hope* (1 P. 5, 4); le mystère des derniers temps (81, 4) *He made known to me the mystery of the times and the advent of the hours* (1 P. 1, 10-12); l'attestation, par l'épître, de choses antérieurement connues (85, 6) *I have written thus... I may attest those very things* (1 P. 5, 12); l'esprit de liberté (85, 7) *we are in the spirit and the power of our liberty* (1 P. 2, 16); le temps court (85, 10) *the advent of the times is very short* (1 P. 1, 6). — Sur les épîtres, chez les Juifs et en dehors, voy. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, *Hist. Zeitschr.*, 1882, p. 429; Hercher, *De formâ epistolari*; Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879; Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. 5, 1899.

Pour Hilgenfeld ¹, il s'agit de fortifier les lecteurs et de leur rendre sensible la grâce de Dieu dans laquelle il faut être affermi. Pour Holtzmann ², c'est une allocution édifiante sous forme d'épître.

La παρακλήσις désignait en Israël l'action religieuse la plus pure et la plus complète, c'est le fait d'une âme toute pleine de Dieu qui veut communiquer ce qu'elle éprouve. L'idée de consolation domine, c'est une exhortation destinée à fortifier. A la synagogue, on demande au rabbin de passage s'il a pour le peuple un λόγος παρακλήσεως (Act. 13, 15). L'épître de Baruch (82, 1) dira « je vous ai écrit pour que vous soyez fortifiés dans vos tribulations sans nombre ». De même l'épître aux Hébreux (13, 22); Barnabas qui avait au plus haut degré le don d'édifier s'appelle υἱὸς παρακλήσεως (Act. 4, 36). Le chap. 14 de saint Jean, sous forme d'entretien, est un type unique de « paracèse » chrétienne, et le nom de Paraclet qu'il donne au Saint-Esprit caractérise l'action divine intérieure qui « édifie ». La première épître de Pierre prendra dans le message apostolique les pensées, les promesses, les recommandations les plus certaines, les plus universelles, et en composera un écrit où tout va au cœur. C'est la piété même du premier âge qui se révèle dans ses traits essentiels.

L'épître y joint le « le témoignage » (καὶ ἐπιμαρτυρῶν 5, 12). Elle proclame et confirme la vérité de l'Évangile. Point d'allusion à des controverses contemporaines, il ne s'agit pas de recommander tel type de doctrine, de faire la synthèse de Pierre et de Paul, de manifester leur unité, de certifier à des communautés ébranlées que l'enseignement de Paul est fidèle, et qu'on doit s'y tenir. Hilgenfeld ³ même a abandonné ce point de vue : « il faut rectifier, dit-il, l'ancienne critique de Tubingue; elle a mis beaucoup trop au premier plan la tendance irénique, conciliante » ; mais Renan ⁴ conserve dans une certaine mesure à l'épître ce caractère.

1. *Einleitung*, p. 640.

2. *Einleitung*, p. 312; Pfeleiderer, *Urchristenthum*, p. 654.

3. *Z. f. w. Tb.*, 1873, p. 465.

4. *L'Antechrist*, p. 113. « Pierre... voulut-il, en faisant, si l'on peut s'exprimer ainsi, parler Jacques et Paul par la même bouche, montrer que les contradictions de ces deux apôtres n'étaient qu'apparentes » ?

Paralèse et témoignage s'unissent intimement d'un bout à l'autre¹. Tantôt l'auteur insiste plutôt sur la grâce même de l'Évangile, et c'est le témoignage², tantôt sur ses conséquences, et c'est la paralèse; mais nulle part on ne peut distinguer d'une façon tranchée : le but incessant de l'ouvrage est d'édifier.

Jülicher veut que le sujet unique de l'épître soit le vrai chrétien dans la souffrance. — Toute la lettre, dit-il, entend soutenir les lecteurs dans la persécution. » On ne peut spécifier à ce point³. La pensée des souffrances est loin d'être la seule. Il s'agit de la grâce de l'Évangile plus que des circonstances que traversent les lecteurs et bien des conseils conviennent aux temps paisibles (voy. en particulier 3, 3-7; 4, 7-11; 5, 1-6).

Enfin, et c'est un trait que Renan a relevé, la 1^{re} épître de Pierre veut être, en raccourci, une théologie, un abrégé vivant de la pensée de son auteur⁴. Tout l'indique : l'ampleur des formules, la grandeur et la variété des sujets, l'autorité réclamée. Il ne peut être question, à vrai dire d'une théologie, au sens propre, d'un « *Petrinischer Lehrbegriff* » original et tenant sa place entre l'enseignement de Paul et celui de Jean. Ce ne sont pas moins des notions très pures, très liées, formant une sorte de système ayant une physionomie propre, mais présenté sous forme oratoire, non comme un traité dogmatique. Il n'y a presque pas de verset où l'on n'ait l'occasion de constater combien le but moral, le caractère pratique prédominent.

1. Voir l'épître de Baruch (Apoc. de Bar., 84, 7) : « que cette épître soit un témoignage », et 85, 6 « j'ai écrit ainsi à nos frères à Babylone pour leur attester ces mêmes choses ».

2. Bengel, Bleek, mettent au premier rang le témoignage.

3. *Einleitung in das N. T.*; J. T. Beck, *Comm.* : « *Freudigkeit der Christen in den Leiden der Gegenwart* »; Holtzmann, *Einleit.*, p. 312. « Ces exhortations ont trait aux souffrances des lecteurs. »

4. *L'Antechrist*, p. 111. « ...la pièce personnelle de l'apôtre, son sermon, sa petite théologie en 8 ou 10 pages. Chaque apôtre eut son épître où l'on crut garder la fine fleur de sa pensée ».

II. — LECTEURS

A quels lecteurs s'adresse l'épître ? Sortent-ils du judaïsme ou du paganisme ? — Du judaïsme, répondait B. Weiss, reprenant une hypothèse déjà ancienne et qui a trouvé peu de faveur ¹. Il s'agirait de communautés fondées dans la dispersion juive d'Asie-Mineure avant l'évangélisation de Paul. Les convertis de la Pentecôte (Act. 2) seraient revenus dans leurs provinces de Bithynie, Pont, Asie, tout pleins de la bonne nouvelle. Pierre lui-même aurait pu se rendre en Asie-Mineure entre les années 44 et 51 au moment où il est allé, disent les Actes, « en un autre lieu » (Act. 12, 17). Ainsi se serait formée toute une chrétienté. B. Weiss suppose que l'épître est antérieure à celles de Paul et représente un degré de la littérature chrétienne que le grand apôtre imite en le dépassant ². Kühl a repris cette hypothèse contre laquelle on invoque des raisons absolument décisives : 1° ces communautés primitives n'apparaissent nulle part ³. Nous connaissons assez bien l'évangélisation de Paul en Galatie et à Éphèse ⁴; on n'y découvre aucune trace de communautés antérieures. C'est bien l'œuvre d'avant-garde. On y rencontre encore moins des communautés judéo-chrétiennes qui subsisteraient à côté des églises de Paul.

2° D'autre part, il est impossible de supposer l'épître de Pierre antérieure à celles de Paul. On verra plus loin qu'elle les imite certainement. En tous cas, les écrits de Paul sont de la plus incontestable originalité. C'est lui qui est le véritable créateur de la langue chrétienne. Sa pensée est unique. Sa doctrine traduit ses expériences. Son génie est essentiellement primesautier.

1. Jérôme, Érasme, Calvin, Hug, Bertholdt l'ont adoptée.

2. *Lehrbegriff*, p. 99; *St. u. K.*, 1865, p. 621; 1873, p. 541.

3. Hatch (*Encycl. Britann.*, art. *Epistle of Peter*) juge l'existence de pareilles communautés très improbable. Weizsaecker, *Ap. Zeit.*, p. 221, la nie. Usteri (*Comm.*) n'ose pas être ainsi négatif; mais il n'en donne guères de raisons.

Lenain de Tillemont, *Mémoires...*, t. 1, p. 546, « il est certain qu'il y avait des chrétiens en Asie et Galatie, longtemps avant que saint Paul y vînt ».

4. En Galatie (Act. 16, 6; 18, 23; Gal. 4, 13. 19). A Éphèse (Act. 19, 6 et suiv.).

3° Dans l'épître même, rien à proprement parler de judéo-chrétien. Nulle trace des controverses qui étaient brûlantes au moment où elle est censée avoir été écrite. Comment ne parle-t-elle pas de la loi ? Comment transporte-t-elle si aisément aux païens les privilèges d'Israël ? Plus tard, c'est tout simple ; au début, c'était beaucoup moins facile. Certes les souvenirs, les citations, le langage de l'A. T. et du judaïsme contemporain reviennent constamment ; c'est la manière de l'écrivain, il ne peut sortir de soi ; mais ce qu'il dit n'a plus rien de juif. Il s'adresse au peuple de la nouvelle alliance ; qui, sans distinction d'origine, constitue l'Israël selon l'Esprit.

Nombreux sont les passages qui supposent d'anciens païens. L'épître parle des convoitises qu'ils avaient au temps de leur ignorance (1, 14), de la vaine manière de vivre apprise des pères (1, 19). Autrefois ils vivaient dans les débordements et dans l'idolâtrie (4, 3). On trouve étrange que leur vie soit changée (4, 4). Autrefois, ils n'étaient pas le peuple de Dieu (2, 10) ; ils se sont tournés vers Dieu (2, 25). Ils sont venus à la pierre vivante rejetée par les premiers appelés (2, 4-8 ; cf. Mat. 21, 42-44). Les femmes sont devenues filles de Sara (3, 6). D'autre part, tout ce qui semble au premier abord indiquer d'anciens juifs¹ s'explique de la façon la plus naturelle par l'unité des deux alliances et l'accomplissement des prophéties. L'auteur se met perpétuellement à ce point de vue. Apôtres, évangélistes, apportaient mêlés à la Bonne Nouvelle l'ensemble de leurs souvenirs et de leurs espérances, attachés également à l'Ancien Testament et aux faits qui constituaient le Nouveau. C'était l'enseignement chrétien intégral. On le prêchait sans tenir grandement compte des ignorances antérieures, et promptement il ne présentait plus rien que de naturel.

Il est probable, il est certain même que beaucoup de ces églises comptaient des juifs convertis grâce auxquels l'intelligence de

1. Ainsi Blom (*Theol. Tijdschrift*, 1876, p. 166) pense que l'adresse est judéo-chrétienne, tandis que la suite suppose des convertis du paganisme. Les choses s'expliquent plus simplement.

l'A. T. devenait plus aisée. Mangold, Jülicher¹ vont trop loin en n'y voyant que d'anciens païens. C'est une exagération, si l'on se rappelle l'extraordinaire développement de la Diaspora juive dans toute l'Asie-Mineure et le point d'appui qu'elle donnait à la prédication chrétienne. Mais il ne faudrait pas non plus supposer avec de Wette, Jean Réville², que les juifs étaient dominants. « Le fond de la communauté, dit ce dernier, était certainement composé de transfuges de la synagogue, familiarisés avec l'Ancien Testament. Un païen non familiarisé n'y comprendrait rien. » Cette objection n'est pas aussi forte qu'elle paraît. Ce que nous savons de l'évangélisation de ces contrées, et les indices positifs que contient l'épître sont en faveur d'une grande majorité de pagano-chrétiens³. L'élément juif, même restreint, maintenait la suite des temps et rendait plus naturelles les allusions au passé.

L'épître dit peu de chose de l'état social des lecteurs.

« Une démocratie pacifique d'ouvriers associés entre eux et ne s'occupant pas de politique, tel était, dit Renan, la forme sociale de presque toutes ces riches villes d'Asie et de Phrygie. » C'est l'état dont l'épître a le reflet. Elle ne suppose pas de chrétiens riches. Les fidèles forment une « fraternité ». Les esclaves y tiennent beaucoup de place, ainsi que les femmes. Sans visées politiques, sans aspirations sociales, ils attendent la manifestation suprême du Seigneur. Renan parle encore de ces « églises perdues au fond d'une province dont le climat tranquille et le ciel profond semblent porter à la mysticité... Nulle part, ajoute-il, les idées messianiques ne préoccupaient autant les esprits... les juifs de certains pays d'Orient passent encore leur temps, de nos jours, à

1. Mangold y est amené par son interprétation de *παρεπίδημοι*, « ceux qui demeurent à côté » (*Beisassen*) des Juifs; mais 2, 9 donne le vrai sens spirituel de ce mot (Bleek-Mangold, *Einleit.*, p. 738. — Jülicher, *Einleit.*).

2. *Les origines...*, p. 192.

3. C'est l'opinion de Hatch, (*Encycl. Brit.*, art. cit.). Brückner (*Comment.*, *Einleit.*) pense qu'il y avait « presque partout un fonds d'anciens juifs, mais un plus grand nombre d'anciens païens ». — En réalité on constate la présence des païens, et on suppose celle des juifs; les églises d'Asie-Mineure sont essentiellement pagano-chrétiennes.

chercher les signes du Messie dans les événements et à supputer sa venue ¹ ».

L'auteur connaît-il les lecteurs?

C'est une question de savoir si l'apôtre Pierre connaissait personnellement les églises d'Asie-Mineure; c'en est une autre, de savoir si, d'après l'épître même, on constate des relations appréciables entre celui qui écrit et ses destinataires.

Que Pierre ait été en Asie-Mineure, c'est ce qu'on peut conjecturer comme plausible, probable même, mais sans qu'un seul indice sérieux vienne corroborer cette supposition.

Les lettres de Paul, le livre des Actes n'en disent rien. Les traditions postérieures le font voyager en Asie-Mineure; mais elles le promènent en bien d'autres lieux. Qu'on se rappelle les pérégrinations imaginées par les Clémentines! Origène ² ne semble parler de ce voyage que d'après l'épître elle-même. L'affirmation d'Épiphane ³, que Pierre visita le Pont et la Bithynie, ne repose que sur Origène. Tillemont cite la tradition de l'Église d'Amasée, dans le Pont : Pierre y serait venu, allant à Rome et y aurait, le premier, prêché la foi; et celle de Sinope : Pierre y serait demeuré longtemps avec André; et le dire de Grégoire de Naziance, (*Or.* 16) qu'en ce temps « saint Pierre se contentait de manger par jour un sou de lupins ⁴ », et d'autres encore. C'est de l'hagiographie.

Mais l'auteur, quel qu'il soit, semble-t-il, d'après l'épître même, connaître ses lecteurs? Brückner ⁵ l'a pensé. Il connaît, dit-il, son public, et « l'exhortation est un miroir de l'Église ». L'opinion de Reuss ⁶ est fort différente : « c'est un public idéal ». La vérité serait-elle entre ces deux extrêmes? On peut connaître les conditions générales de la vie des Églises, ne pas leur être tout à fait étranger, sans avoir avec elles de relations précises, et surtout

1. *L'Antechrist*, p. 346.

2. *Or. in Genes.* 3, cité par Eus. *H. E.* 3, 1.

3. *Épiph. Adv. Haeres.* 27, 6.

4. Lenain de Tillemont, *Mémoires...*, t. 1, p. 169, Paris, 1693.

5. *Comment., Einleit.*

6. *Gesch. der heil. Schr.*, § 147.

des relations de missionnaire à converti. Ces dernières manquent absolument. Point d'allusions à des faits précis, aucun renseignement circonstancié, aucun rapport personnel. Les directions données sont vides de tout contenu spécial. Il s'agit de types généraux, non d'individus, de même que dans les Éphésiens, cette épître catholique de Paul. Tout au plus peut-on dire que l'auteur connaît et aime assez les chrétiens d'Asie-Mineure, pour leur dédier son ouvrage, et pour avoir pensé à eux, en l'écrivant, avec une tendresse particulière.

III. — RAPPORTS AVEC LES AUTRES ÉCRITS DU N. T.

Déjà une simple lecture de l'épître suggère des réminiscences, des rapprochements avec les principaux livres du N. T. Tantôt c'est une parole de J.-C. dans les synoptiques, ou dans le 4^e évangile, qui se présente d'elle-même; tantôt une analogie avec tel passage des discours de Pierre dans les Actes; ou bien c'est une citation qui se trouve déjà dans l'épître de Jacques, une parenté singulière avec telle formule de l'épître aux Hébreux. Avant tout, c'est un ensemble de mots et de pensées analogues, parfois identiques, dans les épîtres aux Romains et aux Éphésiens.

Faut-il néanmoins parler d'imitation?

L'unité de sentiment, de physionomie, de langue est si marquée dans l'épître que le premier mouvement ¹ est de se demander si ces ressemblances ne s'expliquent pas par le milieu et les circonstances. Un petit nombre d'hommes menaient dans des églises restreintes une vie très unie et très intense. La pensée était active, mais les mêmes idées revenaient sans cesse; sur le fond commun de la langue religieuse juive qu'ils avaient tous parlée, se détachaient les sentences du Maître, que l'on répète pieusement, et les formules que de très bonne heure l'apôtre Paul a forgées. Christianisme galiléen, langue hardie de l'apôtre des gentils, spéculation commençante, forment un trésor en partie indivis.

1. C'est l'opinion de Mayerhoff.

Qu'un auteur de portée moyenne, de tendance conciliante, qui s'est longtemps nourri des meilleures pensées, veuille écrire à son tour un résumé de l'évangile apostolique, et l'on doit s'attendre d'avance à de nombreuses analogies.

En réalité, il y a plus que des analogies. On ne peut nier des réminiscences directes ¹.

Avant tout, l'épître de Pierre dépend étroitement des Éphésiens dont elle s'inspire, à tel point que l'écrit de Paul donne parfois la clef de ce que son imitateur a dit.

L'épître aux Romains, de même, surtout dans les chapitres 12 et 13, est imitée, mais de moins près.

Les points de contact avec Jacques sont moins nombreux, mais caractéristiques. L'originalité n'est certainement pas du côté de notre épître. Pour le reste, la parenté d'idées et de langue, le milieu, suffisent à tout expliquer.

1° Étrange est surtout la ressemblance avec l'épître aux Éphésiens ². Par endroits, les deux épîtres sont parallèles et s'expliquent l'une par l'autre. Toute l'originalité est du côté de Paul. Son épître est pleine de pensées vigoureuses, qui s'engendrent les unes des autres, et distribuées suivant son plan habituel. Il n'imité personne. L'épître de Pierre n'a ni cette langue, ni cette suite, ni cette fermeté.

Von Soden pense que l'épître de Pierre étant d'un tissu plus serré et l'épître aux Éphésiens moins compacte, il est difficile de décider laquelle a la priorité : on pourrait supposer que les deux auteurs ont pris dans un endroit commun des pierres pour leur édifice. Mais les doutes que von Soden garde sur l'authenticité des Éphésiens sont pour beaucoup dans cette opinion. En réalité,

1. Bleek, Lechler, Ewald, Renan (*Antechrist*), Stapfer (*Le N. T.*, p. 685), et maintenant presque tous les commentateurs admettent cette dépendance générale. — Déjà Semler remarquait la dépendance par rapport à la littérature paulinienne. Sur le rapport avec Paul, voir Holtzmann, *Einleit.*, p. 313, von Soden, *H. C.*, p. 109, Usteri, *Comment.*, 2^e partie.

2. Usteri (*Comm.*, p. 283) dit encore : *non liquet*. Mais même Huther, Thiersch, Schott, Sieffert, Hofmann n'hésitent pas à reconnaître cette dépendance.

c'est l'épître de Pierre qui tantôt résume et tantôt développe. C'est elle dont les idées se suivent d'une façon large, coulante, sans rien de rigoureux. Si le style des Éphésiens a des retours (1, 11-14) où la pensée semble se ressaisir, il est plein, nerveux, original ; les idées forment un ensemble solide, bien lié, avec une indiscutable puissance.

Entrons dans le détail. Dès le début, la ressemblance est frappante. Après une salutation analogue (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη 1 P. 2 ; Éph. 1, 2), viennent, des deux côtés, des actions de grâces dont le mouvement général est le même. Dans les Éphésiens, un souffle de reconnaissance enthousiaste emporte toute la période et en fait un chant. L'épître de Pierre reproduit ce mouvement. Les premiers mots, d'εὐλογητός à Χριστοῦ, sont identiques. Pour le reste, les analogies se multiplient. L'épître a été rédigée en toute liberté d'esprit par un écrivain qui connaissait parfaitement les Éphésiens, et en reproduisait instinctivement les expressions essentielles. Qu'on examine ce tableau :

Voici d'abord les réminiscences du début :

εὐλογητός (1 P. 1, 3) etc...	εὐλογητός (Eph. 1. 3), etc...
ἐκλεκτοῖς (1).	ἐξελέξατο (4).
κατὰ πρόγνωσιν (2).	προορίσας, etc. (5).
εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν	{ εἰς υἰοθεσίαν.. (5).
αἵματος (2).	{ ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος (7).
ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (2).	{ ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ
	{ πνευματικῇ (3)... εἶναι ἡμᾶς ἁγίους
	(4).
κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος (3).	κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ
	(7).
ἐν οὐρανοῖς (4).	ἐν τοῖς ἐπουρανοῖς (3).
εἰς ἐλπίδα ζῶσαν (3).	ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως (18).
εἰς κληρονομίαν (4).	ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας (18).
	{ τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος (11).
ἐν δυνάμει Θεοῦ (5).	{ τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ
	(19).

διὰ πίστεως (5).

εἰς σωτηρίαν (5).

δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χ. ἐκ νεκρῶν (3).

πιστεύσαντες (13).

τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (13).

ἐγείρας αὐτὸν ἐκ ν. (20).

Ce n'est pas ainsi que l'on copie, mais c'est ainsi qu'on se souvient et qu'on s'inspire. Il y a comme des reflets de l'épître aux Éphésiens sur celle de Pierre.

Presque partout il y a une ressemblance générale de vocabulaire, un parallélisme d'expression; ça et là un mot très significatif :

εὐσπλαγχοι (1 P. 3, 8).

ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος
(3, 4).

εὐσπλαγχοι (Éph. 4, 32).

τὸν ἔσω ἄνθρωπον (3, 16).

Les temps d'ignorance :

ἐν τῇ ἀγνοίᾳ (1, 14).

...ματαιὰς ὑμῶν ἀναστροφῆς (1,
18).

ἐν ματαιότητι (4, 17).

διὰ τὴν ἀγνοίαν (4, 18).

L'accès auprès du Père :

ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ (3,
18).

δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν
(3, 12).

Le salut révélé aux apôtres :

ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς...
ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγε-
λισαμένων (1, 12).

ὁ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη...
ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστό-
λοις (3, 5).

En plusieurs endroits la ressemblance redevient plus étroite :

Voy. p. ex. : le devoir de la soumission mutuelle :

1 P. 2, 13 ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρω-
πίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον (2,
13)... πάντες δὲ ἀλλήλοις (5,
5).

ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ
Χριστοῦ (5, 21).

Les devoirs des femmes :

αἱ γυναῖκες... τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν
(3, 1).

αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.
(5, 22).

La grâce aux dons divers :

οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος (4, 10). οἰκονομίαν τῆς χάριτος (3, 2).

Les reins ceints :

ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας (1, 13). περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν (6, 14).

Le renoncement aux péchés d'autrefois :

ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις (4, 2). ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν,
τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατεργάσ- ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς
θι (4, 3). σαρκὸς (2, 3).

L'imitation de Dieu, l'amour dont J.-C. a donné l'exemple, s'offrant en victime (Éph. 5, 2), se rapproche de l'exemple de J.-C. dans 1 P. 2, 21-24.

Les armes du chrétien :

ἐπλίσασθε (4, 1). ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν... (6, 13).

Jésus-Christ, pierre de l'angle :

ἀκρογωνιαῖον (2, 6). ἀκρογωνιαίου (2, 20).

L'Église considérée comme un édifice :

οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς οἰκοδομή... αὕξει εἰς ναὸν ἅγιον
ιεράτευμα ἅγιον (2, 4-6). (2, 21).

Le peuple acquis :

λαὸς εἰς περιποίησιν (2, 9). εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως
(1, 14).

Les esclaves :

οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ
φόβῳ τοῖς δεσπόταις (2, 18). σάρκα κυρίως μετὰ φόβου καὶ
τρόμου (6, 5).

Le passage de la descente aux enfers. Holtzmann pense que le texte de Pierre est la plus ancienne explication du texte des Éphésiens :

τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευ- θεις ἐκήρυξεν (I P. 3, 19).	κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς (4, 9) ... ἡχμαλώτευ- σεν αἰχμαλωσίαν (4, 8).
ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ, πορευθεις εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνά- μεων (3, 22).	καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος (I, 20. 21).

La résistance contre Satan, mentionnée au même endroit, au moment des dernières recommandations :

διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περι- πατεῖ (5, 8).	τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου (6, 11).
ᾧ ἀντίστητε στερεοί (5, 9).	ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι (6, 13).

Il y a imitation constante. Des idées, des développements importants, des expressions ont été utilisées. L'auteur s'est assimilé l'épître aux Éphésiens. Il l'a fait passer dans sa pensée et dans sa langue. Il ne copie pas, il s'inspire. Son attitude est celle d'un disciple, mais d'un disciple qui est lui-même quelqu'un.

Seufert¹ suppose que les deux lettres sont du même auteur, écrivant d'abord sous le nom de Pierre, puis sous le nom de Paul. — L'ordre inverse eût été le vrai — Deux écrits aussi différents ne peuvent être de la même main.

2. On constate encore des analogies sérieuses avec l'épître aux Romains²; les réminiscences ne portent plus sur l'ensemble, mais essentiellement sur les chapitres 12 et 13. Brückner³ cherche à diminuer le nombre des rapprochements, n'en trouve presque aucun décisif, fait ressortir partout les différences, conserve à l'épître de Pierre une originalité notable. Il repousse avec raison

1. *Z. f. w. Th.*, 1881, p. 178.

2. Cf. Seufert, *Z. f. w. Th.*, 1874, p. 360.

3. *Comment.*, *Einleit.*

tout plagiat, mais le pieux écrivain qui compose notre épître est rempli de ce que Paul a écrit; les souvenirs se pressent dans son œuvre. — Weiss admet les imitations et les attribue à Paul¹; mais, de même que pour l'épître aux Éphésiens, elles touchent au fond de la doctrine, et le grand apôtre perd toute originalité s'il vient le second. Ces réminiscences portent sur les objets les plus variés. Classons-les. Les unes portent sur les enseignements généraux de la doctrine :

Le péché en guerre contre l'âme (R. 7, 23; 1 P. 2, 11).

La croix qui triomphe du péché (R. 6, 6; 1 P. 4, 1).

Jésus-Christ ressuscité (R. 4, 24; 1 P. 1, 21. — Ce n'est, d'après Brückner, qu'une pensée apostolique courante).

J.-C. pierre de l'angle (R. 9, 33; 1 P. 2, 6 où la ressemblance est d'autant plus remarquable que la citation combinée d'Es. 28, 16 et 8, 14, diffère également des LXX et du texte).

J.-C. à la droite de Dieu (R. 8, 34; 1 P. 3, 22).

Mourir au péché (R. 6, 2. 8. 18; 1 P. 2, 24).

L'accès rendu vers Dieu (R. 5, 2. 6; 1 P. 3, 18).

Élus et rejetés (R. 9, 21; 1 P. 2, 8. 10).

Enfants et héritiers (R. 8, 16. 17; 1 P. 1, 4. 5; 5, 1).

L'entière consécration de soi-même (R. 12, 1; 1 P. 2, 5).

La conscience (R. 13, 5; 1 P. 2, 19).

L'homme intérieur (R. 2, 16. 29; 1 P. 3, 4).

La communion avec J.-C. (R. 8, 17. 18; 1 P. 4, 13).

La grâce fermement gardée (R. 5, 2; 1 P. 5, 12).

La fin qui approche (R. 13, 11. 12; 1 P. 4, 7).

D'autres portent sur les manifestations de la vie chrétienne :

La vie chrétienne (R. 12, 1 et 1 P. 2, 5).

La cessation des désordres moraux (R. 13, 13 et 1 P. 4, 3).

Les charismes (R. 12, 6-8 et 1 P. 4, 10).

La vraie charité (R. 12, 9-10 et 1 P. 1, 22)².

1. *St. u. K.*, 1865, p. 652; Kühl, *Comm.*, *Einleit.*

2. Brückner (*Comm.*, *Einl.*) estime que cette analogie, l'une des plus fortes,

L'honneur rendu aux autres (R. 12, 10. 11 et 1 P. 2, 17).

Les armes du chrétien (R. 6, 13; 13, 12 et 1 P. 4, 1).

La patience (R. 12, 18. 19 et 1 P. 2, 23; R. 12, 17, et 1 P. 3, 9)

(Usteri n'y trouve que des rencontres de mots, des expressions stéréotypées).

Le pardon (R. 12, 14. 17. 20. 21 et 1 P. 2, 15).

L'hospitalité (R. 12, 13 et 1 P. 4, 9).

La soumission aux puissances (R. 13, 1-6, et 1 P. 2, 13-14).

Le baiser de paix (R. 16, 16 et 1 P. 5, 14).

Dans ces endroits le texte de Paul est suivi de moins près que pour les Éphésiens. On dirait que l'auteur l'utilise, le résume, en tire des formules courtes où les expressions condensent les pensées (Voy. encore. dans le commentaire 1 P. 1, 2 et R. 1, 2-6).

3. Autres épîtres de Paul. — Quant aux autres épîtres de Paul, il est absolument impossible de constater des points de contact; il n'y a que de vagues analogies, des images prises dans des sens différents, des mots usuels; rien qui ne s'explique beaucoup plus naturellement par le milieu, le vocabulaire, les idées communes. On cite 1 Cor. 3, 2 (je vous ai donné du lait, non de la viande) rapproché de 1 P. 2, 2 (désirez le lait spirituel); mais le sens est diamétralement opposé. — Gal. 3, 23 où se trouve *ἐφρουρούμεθα* (cf. 1 P. 1, 5): les deux idées n'ont point de rapport. — Phil. 2, 14 (sans murmures) cf. 1 P. 4, 9. Mais on retrouve le même mot dans Jean 7, 12 et presque dans Exode 16, 7-9. — 1 Thess. 5, 6 veillons, soyons sobres (1 P. 1, 13 et 4, 7) se retrouve dans 2 Tim. 4, 5 et c'est un écho des recommandations de J.-C. — Tite 3, 5 (sauvés par le bain de la régénération; 1 P. 3, 21). Mais les mots, le sens et le contexte diffèrent¹.

est toute naturelle, appelée par les besoins permanents des Églises. D'ailleurs Pierre, dit-il, passe sous silence bien des choses spécifiquement pauliniennes. — Cette remarque porte contre la supposition déplacée de plagiat, non contre les libres souvenirs.

1. Holtzmann (« *Anklänge an die anderen echten paulinischen Briefe...* » Einleit., p. 314) propose les analogies suivantes :

Avec 1 et 2 Cor : 1 P. 1, 3 — 2 Cor. 1, 3.

1, 8 — 2 Cor. 5, 7.

4. La comparaison avec l'épître de Jacques est plus délicate. Les critiques sont loin d'être d'accord. Y a-t-il imitation? Qui est l'imitateur? Brückner¹, Kühl jugent le rapport très peu évident, faiblement établi. Usteri estime les ressemblances indiscutables. Autrefois, en très grande majorité, on admettait la priorité de l'épître de Jacques (Ritschl, Beyschlag, B. Weiss), qui passait pour un des plus anciens écrits du N. T. C'était encore l'opinion de Holtzmann dans le *Bibellexicon* de Schenkel², et de Sieffert dans l'Encyclopédie de Herzog³: Pierre imitait. A l'heure actuelle beaucoup de critiques en reviennent, comme Usteri le remarque, au jugement de Luther. On préfère voir dans l'épître de Jacques un écrit tardif⁴: Pierre est imité. Il est très probable que l'une des épîtres a connu l'autre. Elles ont beaucoup de traits communs. Holtzmann

Avec 1 et 2 Cor : 1 P. 2, 2 — 1 Cor. 3, 2.
 2, 4 — 1 Cor. 3, 16, et 2 Cor. 6, 16.
 3, 7 — 1 Cor. 7, 3. 5.
 3, 20 — 1 Cor. 3, 15.
 3, 21 — 1 Cor. 10, 1. 2.
 4, 1 — 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 5, 15.
 5, 3 — 2 Cor. 1, 24.
 5, 14 — 1 Cor. 16, 20.

GAL.

1 P. 1, 4. 5 — Gal. 3, 23 et 4, 7
 2, 11 — 5, 17.
 2, 16 — 5, 13.
 2, 24 — 3, 13.
 3, 6 — 4, 26.
 4, 3 — 5, 21.

1 THESS.

1 P. 1, 13 — 1 Th. 5, 8.
 3, 9 — 5, 15.
 4, 19 — 5, 24.
 5, 3 — 1, 7.
 5, 8 — 5, 6.

COL.

1 P. 2, 24 — Col. 1, 22.
 2, 18 — 3, 22.
 3, 1 — 3, 18.
 1, 4 — 1, 5.
 2, 9 — 1, 12.

PHIL.

1 P. 4, 9 — Phil. 2, 14.

1. Brückner, *Einkl.*, p. 16.

2. T. 4, p. 531.

3. T. 11, p. 531.

4. Grimm., *St. u. K.*, 1872, p. 692. Brückner, *Z. f. w. Th.*, 1874.

les borne aux citations de l'A. T. que Jacques emprunterait à Pierre¹. Mais déjà le passage du début, sur les épreuves (Jacq. 1, 2), offre une ressemblance frappante avec 1 P. 1, 7 et il y a d'autres analogies².

On ne voit vraiment pas comment Jacques serait l'imitateur. Son christianisme solide, d'une saveur âpre et primitive, précède la touchante homélie de Pierre. Ses sentences abruptes sont bien à lui. Quand il est court, il ne l'est pas en abrégiateur qui condense et résume : Pierre développe et parfois atténue. Jacques cite l'Ancien Testament d'une façon personnelle. Il ne s'attache pas à l'exactitude. Il emprunte des fragments de textes qui donnent à sa pensée une couleur plus intense et une autorité plus haute. Ses principales citations ont été reprises par Pierre, mais rétablies exactement dans un contexte à la fois plus simple et plus oratoire.

Voici les points de contact : l'adresse (1 P. 1-2 et Jacq. 1, 1); d'un côté un salut bref aux 12 tribus de la dispersion, et de l'autre une énumération de pays, un abrégé de doctrine. Hilgenfeld y voit une surcharge, pour renchérir sur un texte plus ancien et plus simple³.

Jac. 1, 2, 3; 1 P. 1, 7 (cf. Rom. 5, 3) : chez Jacques, une expression vive, paradoxale, la parfaite joie dans l'épreuve; chez Pierre, une comparaison équilibrée avec soin, et la perfection de la joie renvoyée dans l'avenir. L'expression caractéristique τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως se retrouve textuellement des deux côtés. Est-ce bien avec le même sens? Chez Pierre, δοκίμιον est certainement un adjectif et désigne la foi éprouvée. Chez Jacques, Mayor estime que δοκίμιον est un substantif et désigne ce qui éprouve la foi⁴. De toute façon le rapprochement s'impose. Le texte de Pierre semble être un développement un peu lourd du précédent.

1. Von Soden, *H.-C.*, p. 141. Holtzmann, *Einleit.*, p. 315, 336. Voy. Mayor, *Epistle of Saint-James*, Londres, 1897, p. xcvi à ciii.

2. Mayor, *Ep. of James*, p. xcvi : « ... close connexion ... proved beyond all doubt.

3. *Einleit. in das N. T.*, p. 636.

4. Mayor, *Ep. of James*, p. 33.

1 P. 1, 12 παρακύψαι.	Jacq. 1, 25 παρακύψας.
1, 17 ἀπροσωπολήμπτως.	2, 1 προσωποληψίαις.
1, 19 ἀσπίλου.	1, 27 ἄσπιλον.
1, 22 ἡγνικότες.	4, 8 ἁγνίσατε.
» ἀνυπόκριτον.	3, 17 ἀνυπόκριτος.

Jacq. 1, 18 « Il nous a régénérés par la parole de vérité, » a comme pendant 1 P. 1, 23, qui développe la même idée d'une façon oratoire (« régénérés non par une semence corruptible », etc.).

Jacq. 1, 21 « Rejetant toute souillure, etc... », devient 1 P. 2, 1-3 « Rejetant toute méchanceté, etc. » (des 2 côtés ἀποθέμενοι) cf. aussi « la parole de la vérité qui peut sauver nos âmes » (Jacq. 1, 21) et le lait λογικόν par lequel on grandit en vue du salut (1 P. 2, 2).

1 P. 2, 11 « Les passions de la chair qui font la guerre (στρατεύονται) à l'âme »; cf. Jacq. 4, 1 « les désirs qui se combattent (στρατευομένων) dans les membres ».

1 P. 2, 18 ὑποτασσόμενοι.	Jacq. 4, 7 ὑποτάγητε.
2, 25 πλανώμενοι ἐπιστρέψατε.	5, 19 πλανηθῇ... ἐπιστρέψη.
5, 4 (La couronne de gloire).	1, 12.
5, 6 (S'humilier pour être élevé).	4, 10.
5, 10 στηρίξει.	5, 8 στηρίξατε.

Chez les deux auteurs se retrouvent, dans le même ordre, après la citation de Prov. 3, 34 (Dieu résiste aux orgueilleux, mais il fait grâce aux humbles), l'invitation à se soumettre à Dieu (Jacq. 4, 7. ὑποτάγητε; 1 P. 5, 6 ταπεινώθητε), l'ordre de résister au diable. Ici le mot est le même, ἀντίστητε. Ce ne peut être une coïncidence, et c'est le texte de Jacques qui est original. La citation est appelée par le mot qui précède, les maximes se suivent, brèves, bien frappées. Pierre au contraire reprend ἀντίστητε au v. 9, et ajoute d'une façon imprévue l'idée de persécution à celle de tentation.

1 P. 4, 8. Le dernier mot de Jacques, sur l'amour qui couvre beaucoup de péchés (Jacq. 5, 20) semblera plus primitif que le texte de Pierre (4, 8). Chez Jacques, c'est une pensée originale qui

jaillit du fond des choses, chez Pierre c'est une citation d'un caractère homilétique.

5. Hébreux. — On ne peut établir de rapport direct avec l'épître aux Hébreux. Elle doit être postérieure de quelques années au moins. Les églises sont plus nombreuses. Les anciens ne forment plus une classe; ils sont nettement des « conducteurs ». Une 2^e génération commence. L'infidélité devient un danger. Les idées essentielles diffèrent. L'espérance est davantage une notion de l'avenir, la foi plus extérieure. Le salut n'est offert qu'ici-bas. Il n'est plus possible dans le monde d'outre-tombe. Le rapport des deux alliances est autrement conçu.

L'esprit même des deux écrits diffère. La tendance alexandrine et philonienne de l'épître aux Hébreux ne se retrouve à aucun degré dans celle de Pierre qui doit aux LXX et à la langue courante un certain vernis analogue; mais qui pour le fond des choses y demeure étrangère.

Les analogies portent sur des mots, des notions courantes. Il y a quelques rencontres singulières.

Mettons à part l'analogie des finales, (καταρτίσαι ..λόγου τῆς παρακλήσεως... διὰ βραχέων (13, 21. 22) qui devaient être fréquentes. On y verrait à la rigueur que l'épître aux Hébreux connaissait celle de Pierre où ces indications sont plus naturelles. Laissons également des rencontres banales telles que παρεπίδημοι qui se trouve dans Hébr. 11, 13 comme dans 1 P. 1, et 2, 11; ἄπαξ à propos de la mort de Christ dans Hébr. 7, 27 et 9, 27 comme dans 1 P. 3, 18, mais d'une façon moins naturelle; ἀντίτυπος dans Hébr. 9, 24 et 1 P. 3, 21, mais avec un sens différent; πλανώμενοι dans Hébr. 5, 2 et 1 P. 2, 25. Que les chrétiens soient appelés la maison (οἶκος) de Christ, que l'apparition de Christ soit désignée par φανεροῦσθαι (Hébr. 9, 26; 1 P. 1, 20), qui d'ailleurs dans 1 P. 5, 4 signifie sa dernière manifestation, que l'aspersion du sang de Christ soit désignée par le même mot et ait le même rôle (ῥαντισμός Hébr. 12, 24; 1 P. 1, 2), qu'il soit parlé de rechercher la paix, διώκειν εἰρήνην (Hébr. 12, 14 et 1 P. 3, 11), il n'y a là rien de très caractéristique. Faut-il attribuer plus d'importance aux expressions κληρονομήσαι τὴν εὐλογίαν (Hébr. 12, 17; 1 P. 3, 9), ἀνευχεῖν

ἀμαρτίας (Héb. 9, 28; 1 P. 2, 24), ὁ ποιμὴν ὁ μέγας (Héb. 13, 20 cf. 1 P. 5, 4), et surtout peut-être aux versets Héb. 10, 19-22 qui sont un véritable équivalent du texte difficile de Pierre sur le baptême (1 P. 3, 21. Voy. le Comm.)? On ne saurait établir sur ces indices une parenté précise.

6. Les Synoptiques. — L'épître doit à Paul les formules principales, les grandes lignes de la pensée. Mais pour la plus grande part, elle tire sa substance même de la tradition évangélique. C'est la prédication de Jésus qui revit à travers un paulinisme d'expression et de doctrine¹.

Il n'y a pas à chercher de rapport entre le texte des Synoptiques et celui de l'épître. Le souvenir des paroles et de l'œuvre du Maître demeurait dans la communauté. On y revenait constamment. On en vivait. Pour expliquer les coïncidences avec les discours de J.-C. il n'y a pas à supposer autre chose que cette répétition incessante, textuelle. Ainsi se justifient deux impressions très différentes. Celle de Huther², que partout résonne la parole de J.-C.; celle de Hofmann³, que pas un mot ne nécessite la connaissance des entretiens de Jésus.

L'auteur se donne comme témoin des souffrances du Christ. Rien n'exclut cette possibilité. Il a pu être un compagnon du Maître. Son amour pour J.-C. est intense. On se plaint que l'épître ne dépeigne pas d'une façon vivante les souffrances du crucifié, et ne les raconte que sous les traits symboliques du serviteur de l'Éternel et de l'agneau immolé. On regrette qu'elle ne contienne pas des détails circonstanciés⁴; mais on oublie qu'une « épître » n'est pas un « évangile », et que dans un écrit destiné à affermir la foi, rien ne semblait plus conforme au but, que de revêtir de symboles significatifs les faits que la foi devait embrasser.

1. Lechler, *Apost. Zeit.*, p. 122, croit que nous avons affaire à un témoin du jugement et de la crucifixion. B. Weiss (*Lehrbegriff*, p. 210), est moins affirmatif.

2. Huther. *Comm.*, *Einl.*

3. Hofmann, *Comm.*, p. 220.

4. Von Soden, *H.-C.*, p. 485.

Voici les principaux points de contact :

- L'attente du Christ (1, 10; Luc. 10, 24).
- La prophétie (1, 11; Luc. 24, 26. 46).
- Les brebis dispersées (2, 25; Mat. 9, 36).
- L'héritage préparé avant la création du monde (1, 4; 3, 9; Mat. 25, 34).
- Le rachat par J.-C. (1, 18-19; Mat. 20, 28; Marc. 10, 45 (λύτρον)).
- La pierre de l'angle (2, 7; Luc. 20, 17).
- La foi (1, 7. 9. 21; Luc. 9, 18, 42).
- Le Saint-Esprit (1, 12; Luc. 23, 55).
- L'imitation de J.-C. (2, 21; Luc. 9, 23,).
- L'édifice en esprit (2, 5) qui rappelle ce que J.-C. avait dit à Pierre (Mat. 16, 18).
- L'humiliation qui précède l'élévation (5, 6; Mat. 23, 12).
- Une allusion à l'oraison dominicale (1, 17; Mat. 6, 9).
- Les bonnes œuvres qui donneront lieu de glorifier Dieu (2, 12; 3, 16; Mat. 5, 16).
- L'amour des ennemis (3, 9; Luc. 6, 28).
- Jeûne et vigilance (5, 8; Marc. 14, 38).
- L'esprit de soumission mutuelle (5, 3. 5; Mat. 20, 25 à 28).
- Le manque de soucis (5, 7; Mat. 6, 28. 31. 32).
- La soumission aux puissances (2, 17; Mat. 22, 21).
- Le diable, adversaire des élus (5, 8-9; Luc. 22, 31).
- Les souffrances endurées pour la justice (3, 14), et les outrages pour le nom de Christ (3, 16; 4, 14), textes qui rappellent de très près le sermon sur la montagne (Mat. 5, 10. 11; Luc. 6, 22. 23).
- L'emblème du déluge (3, 20; Mat. 24, 37. 39; Luc. 17, 26).
- Les terreurs qui pourraient faire déchoir du salut (4, 18; Luc. 23, 31).

7. Écrits johanniques. — Les points de contact avec la tradition qui devait aboutir au 4^e évangile sont moins significatifs. Pourtant ils ne manquent pas.

C'est, par exemple, le mot de Jésus : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jean 20, 29; 1 P. 1, 8).

La nouvelle naissance (Jean 3) est mentionnée (1, 23). Comme dans J. 15, 6 et suiv., elle est le fondement de l'amour chrétien.

Jésus est appelé le berger (Jean 10, 11, et 1 P. 2, 25; 5, 4).

Les pasteurs ont mission de paître le troupeau (J. 21, 15-17 et 1 P. 5, 2).

Dans les mêmes termes, il est parlé de la purification de l'âme (1, 22 ἀγνίζειν; 1 J. 3, 3); de vivre pour la justice (2, 24; 1 Jean 3, 7); d'imiter ce qui est bien (1 P. 3, 13; 3 Jean 11).

J.-C. est comparé à un agneau (ἀμνός 1 P. 1, 19; Jean 1, 29).

Il porte les péchés (1 P. 2, 24 ἀνήνεγκεν; 1 Jean 3, 5 ἄρῃ) avec l'idée de les effacer.

Mais ces analogies ont trait aux éléments de la tradition conservés par le 4^e Évangile, plutôt qu'aux grandes lignes de la pensée johannique. L'esprit diffère.

Avec l'Apocalypse, il y a peu de ressemblances et ne prouvant rien. Renan juge avec raison que « le synchronisme de l'épître avec l'Apocalypse est frappant ¹ »; mais en eux-mêmes ces deux écrits sont aussi différents que possible de langue et d'idées. On relève une vague analogie (2, 9 et Apoc. 1, 6; 5, 10; 20, 6).

Avec les discours de Pierre, dans les Actes, le lien est étroit. Dans quelle mesure Luc les rapporte-t-il exactement? Ils ne sont probablement que l'écho de la première prédication chrétienne, conservé par la tradition ². Néanmoins, ils semblent constituer dans leur fonds le premier degré d'une pensée ³ qui s'enrichit sous l'influence de Paul. L'épître développe l'apologétique primitive des discours en un système de doctrine. Ils montrent en J.-C. celui qui devait venir, et elle, celui dont l'esprit inspirait déjà les prophètes et en qui notre âme vit. Ils parlent de la présence de J.-C. dans le Scheôl, et elle, de l'action qu'il y exerce. Les germes contenus dans les discours s'épanouissent. En même temps que

1. *L'Antechrist*, p. 115, n. 1. Pierre annonce la persécution, l'Apocalypse la raconte.

2. Weizsaecker (*Das Ap. Zeit.*): « le plus ancien travail de la pensée chrétienne primitive ».

3. Holtzmann (*Einleit.*, p. 310), voit dans les discours « une première base » pour l'épître.

cette progression, il faut faire ressortir l'indiscutable parenté des notions. Dans les discours, comme dans l'épître, les prophéties de l'A. T. sont mises en relation, d'une façon très semblable, avec les souffrances, la résurrection, la gloire de J.-C. (1 P. 3, 22, et Act. 2, 32-35; 3, 18; 10, 42; 1 P. 1, 12, et Act. 2, 1-4).

Kaehler¹, outre les analogies de fond, a réuni les parallèles de mots. Mais ils n'indiquent aucune dépendance :

κληρος 5, 3; Act. 17, 4.

πρόγνωσις 1, 2; Act. 2, 23.

χρυσίον 1, 7; Act. 3, 6.

ἐπιστρέφειν 2, 25; Act. 3, 19.

κακία 2, 2; Act. 8, 22.

ἀπειλέω 2, 23; Act. 4, 17.

ἀπροσωπολήμπτως 1, 17; Act. 10, 34.

ἄγνοια 1, 14; Act. 3, 17 (Usteri en rapproche 17, 30).

ξύλον appliqué à la croix 2, 4; Act. 5, 30.

νεώτεροι 5, 5; Act. 5, 6.

RAPPORT AVEC L'ANCIEN TESTAMENT

L'épître de Pierre est plus imprégnée qu'aucune autre de l'Ancien Testament². Les citations sont nombreuses. En dehors des citations mêmes, des mots bibliques viennent spontanément

1. *St. u. K.*, 1873, p. 492.

2. On rapprochera :

Gen.	7, 7. 17.....	1 P. 3, 20.	Es.	43, 20 et suiv.....	2, 9.
	18, 12.....	3, 6.		52, 3.....	1, 18.
Exode	19, 6.....	2, 9.		53, 6.....	2, 25.
	24, 7. 8.....	1, 2.		53, 7.....	1, 19.
Lév.	11, 44; 19, 2; 20, 7.	1, 16.		53, 9. 12.....	2, 22-24.
Es.	3, 18-24.....	3, 3.	Os.	1, 6. 8.....	2, 10.
	8, 12. 13.....	3, 14. 15.	Jér.	25, 29.....	4, 17.
	8, 14.....	2, 8.	Ez.	9, 6.....	4, 17.
	10, 3.....	2, 12.		34, 5.....	2, 25.
	28, 16.....	2, 4. 6.	Ps.	31, 6.....	1, 19.
	40, 6. 7. 8.	1, 24. 25.		34, 9.....	2, 3.

exprimer les pensées nouvelles. La piété de l'auteur a ses origines dans l'A. T. Il s'en est assimilé l'histoire, il en a vécu les préceptes. L'âme même d'Israël vit en lui. C'est la grande scène de l'alliance qui fait comprendre l'alliance nouvelle que J.-C. a fondée. C'est la soumission de Sara qui symbolise l'attitude de la femme chrétienne. Les Proverbes lui fournissent des sentences. Les strophes des Psaumes expriment naturellement sa piété. Ésaïe, surtout le ch. 53, le pénètre. Les moindres nuances de cette prophétie lui sont familières. Il ne critique pas, à la façon de Paul, la loi. Il n'en a pas ressenti le poids. A ses yeux elle est toute perfection, toute sainteté. Il ne critique pas, à la façon des Hébreux, les rites. Il n'oppose pas le sang de Christ au sang des boucs et des agneaux, mais à l'argent et l'or. La notion du sacrifice lévitique est pour lui la clef de voûte de la foi au pardon. C'est une âme qui avait déjà trouvé une sorte de paix dans le judaïsme. Le Dieu de la loi et celui de la promesse, le Dieu du Sinaï et celui du Calvaire lui donnent à des degrés divers la même force et la même lumière. Ce que l'Évangile a d'unique était déjà l'objet du ministère des prophètes. La piété juive et la communion avec J.-C. se rencontrent ainsi dans un accord unique. Jésus seul a vécu de la sorte tout ce que l'ancienne alliance avait de permanent, afin de l'accomplir dans la grâce des temps nouveaux. A ce trait on peut reconnaître un de ses plus intimes disciples.

Les citations sont faites constamment d'après les LXX, d'une façon textuelle ou avec des modifications qui ne supposent jamais le souvenir du texte hébreu. La citation d'Es. 8, 14, faite d'après Rom. 9, 33, ne prouve que la parenté de l'épître avec les Romains et montre avec quelle liberté on citait; elle ne modifie pas ce jugement.

Ps. 34, 13-17.....	3, 10-12.	Prov. 3, 25.....	3, 6.
39, 13	2, 11.	3, 34, ...	5, 5.
55, 23	5, 7.	10, 12.....	4, 8.
89, 27.....	1, 17.	11, 31.....	4, 18.
89, 51. 52.....	4, 14.	17, 3.....	1, 7.
110, 1	3, 22.	24, 21	2, 17.
118, 22	2, 4. 7.		

Le vocabulaire de l'épître se trouve déjà presque en entier dans les LXX. On a donc affaire à un auteur qui s'est nourri de la Bible grecque, qui se l'est assimilée profondément. A chaque instant les expressions de l'épître, ses notions sont influencées par le texte des LXX. Scharfe en a fait ¹ un examen minutieux et intéressant. L'héritage à venir (Deut. 11, 12; 11, 29; 12, 9), les élus, étrangers sur la terre (Ps. 39, 13), la prescience divine (Judith 9, 6), l'épreuve du feu (Prov. 17, 3; 27, 21), les reins ceints avant le départ (Ex. 12, 11), l'agneau sans tache (Lév. 22, 19), le rachat (Lév. 25, 25), donnent lieu à des rapprochements caractéristiques. Au chapitre 2, les versets 3 à 10 sont composés de mots des LXX : citations directes, termes bibliques mêlés au discours, allusions. Ce n'est plus précisément citer, c'est parler en langage biblique; sauf l'Apocalypse, nul livre du N. T. n'a au même degré ce caractère. Paul connaît et utilise les LXX : il ne s'y lie pas à ce point. Il suit parfois le texte hébreu; sous la langue de Pierre on voit transparaître d'une façon constante la Bible grecque qui seule, dans certains cas, fait bien comprendre ce qu'il a voulu dire (Ex. 24, 7-8; cf. 1 P. 1, 2). Au reste, rien de servile dans cet usage des LXX. L'épître ne copie pas cette langue de traducteurs, que personne, à tout prendre, n'a jamais parlée. A l'occasion même elle emploie volontiers leurs expressions dans un autre sens : ἀγαθοποιεῖν veut dire faire du bien, dans les LXX, et dans 1 P. 2, 15 faire le bien; βλασφημεῖν, blasphémer dans les LXX, et probablement diffamer dans 1 P. 4, 4. L'épître parle la langue hellénistique teintée d'alexandrinisme. La comparaison avec l'épître aux Hébreux l'a déjà indiqué. On en trouvera la confirmation dans des documents étrangers au courant biblique, des lettres écrites vers le 1^{er} siècle à Alexandrie sur des sujets religieux. Deissmann ² qui les cite, y relève de curieuses analogies de mots ³.

1. *Die Petrinische Strömung*, p. 70 à 134.

2. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 210-214.

3. *Bibelstudien*, p. 210 et suiv. Voy. entre autres, p. 210 : σου μνηϊαν ποιούμενος.... τοῖς Θεοῖς εὐχαριστοῦν.... παρρησίαν.... ἀσωτίας... ἀπὸ Διὸς τοῖς ὑπερηφάνοις..., p. 214 : ἐπίσκοπός ἐστιν τὸ δαιμόνιον καὶ νέμεσις.

L'épître, intime avec la Bible grecque, en utilise donc les mots et les notions d'une manière libre et vivante.

IV. — LA THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE

Les premiers auteurs qui, au début du siècle, se sont occupés de théologie biblique¹ ont vu dans l'épître de Pierre une forme primitive des idées chrétiennes, et quelques-uns d'emblée ont mis en lumière son caractère paulinien.

Lorenz Bauer, Cludius, Baumgarten Crusius discernent parfaitement la dépendance à l'égard de Paul, le large universalisme. De Wette signale le ton hellénistique. L'épître selon lui, flotte entre les écrits judéo-chrétiens et hellénistiques et se rattache plutôt aux seconds. Von Coelln y trouve par contre un ton palestinien, et classe l'épître dans la famille judéo-chrétienne avec Matthieu, Marc, Jacques, Jude, la 2^e de Pierre et l'Apocalypse. — Pour Mayerhoff, comme pour la plupart de ces critiques, l'idée centrale est l'espérance du salut à venir. Selon De Wette, c'est la grâce.

On sait que Baur et l'école de Tubingue² voient dans notre épître un écrit de conciliation : Pierre et Paul sont morts ; l'Église a perdu de vue les causes mêmes des querelles. On fait tenir à l'un de ces grands apôtres le langage de l'autre. C'est l'œuvre d'un paulinisme tardif se faisant recommander aux judéo-chrétiens par Pierre lui-même. La ressemblance du style et des idées avec celles de Paul, l'utilisation de ses épîtres reste le grand argument. — Dans le même ordre d'idées Köstlin parle de l'éclectisme avec lequel l'auteur puise dans Paul, Jacques et l'épître aux

1. L. Bauer, *Bibl. Theol. des N. T.*, 1800. — Cludius, *Ursichten des Christenthums*, 1808. — Baumgarten-Crusius, *Grundsätze der Bibl. Theol.*, 1828. — De Wette, *Biblische Dogmatik*, 1831, p. 203. — Von Coelln, *Bibl. Theol.*, 1836. Cf. Schleiermacher, *Einl. in. d. N. T., Samml. Werke*, t. 8, 1845. — Mayerhoff, *Hist. Krit. Einl. in d. Petrin. Schriften*, 1835 ; cf. Usteri, *Entwick. d. Paulin. Lebrb.*, 1834.

2. Baur, *Paulus*, 1845 ; *N. T. Theol.*, 1864 ; Köstlin, *Der Lehrbegriff des Evang. u. d. Brief. d. Johann*, 1843, p. 472-481 ; Schweigler, *Nachap. Zeit*, 1846, t. 2, p. 4 et suiv.

Hébreux, combinant, adoucissant, formant un ensemble caractéristique, un chaînon entre Paul et Jean. Schwegler y reconnaît un mélange de judéo-christianisme et d'universalisme, un écrit paulinien sans le paulinisme essentiel.

Parallèlement, une théologie plus attachée à la tradition cherche à maintenir le caractère apostolique et original de l'épître. B. Weiss¹ écrit tout un livre sur la « Doctrine de Pierre », qui constitue, à ses yeux, la forme première de la pensée chrétienne primitive; mais il n'arrive pas à construire ce système, ce *Lehrbegriff*. Il relève des tendances, des points de vue essentiels, sans idée centrale, sans lien organique. Schmid² insiste sur le caractère judéo-chrétien primitif: Jacques et Pierre formant un groupe plus voisin de l'A. T. dont Paul et Jean s'éloignent davantage. La notion fondamentale serait l'accomplissement du salut (I, 10-12) — Pour Lechler et Bonifas³, toute la question est de préciser le type d'enseignement que Pierre représente. Ils retrouvent l'apôtre dans l'épître, et l'unité de l'enseignement apostolique les intéresse plus que les nuances spéciales de l'écrit. Ils caractérisent Pierre par rapport à Jacques, Paul et Jean, et insistent sur la manière dont les deux alliances s'unissent dans sa piété avant de se fonder dans son enseignement. — Hofmann et Schott⁴ cherchent à préciser la pensée de l'apôtre: mais à l'aide des textes ils construisent leur propre système dans un esprit d'école. —

1. B. Weiss, *d. Petrinische Lehrbegriff*, 1855. Cet ouvrage est divisé en 5 parties dans lesquelles viennent se caser, d'une façon complète, mais sans former un système, les notions de l'épître, les rapprochements auxquels ces notions prêtent (1^o l'apôtre de l'espérance; 2^o l'apôtre de la circoncision; 3^o l'apôtre de J.-C.; 4^o l'Ancien (*der Mitalteste*); 5^o Pierre et Paul).

2. Schmid, *Bibl. Theol. d. N. T.*, 1853.

3. Lechler, *Das ap. u. Nachap. Zeitalter*, 1851, t. I, p. 143-147 accentue le caractère primitif. Pierre, juif d'origine, témoin oculaire, fonde les notions de l'A. T. et les vérités évangéliques d'une manière si libre, si vivante, que ce serait une énigme insoluble si l'auteur n'était réellement ce qu'il dit être. — Bonifas (*Unité de l'enseignement apostolique*) parle de cette « œuvre originale et puissante, empreinte d'une individualité fortement accentuée où il est facile de retrouver l'apôtre Pierre tel qu'il apparaît dans l'histoire ».

4. *Commentaires*.

Huther¹ signale deux traits essentiels : dépendance à l'égard de Paul, prédominance de l'espérance chrétienne. — Beck² retrouve d'une façon éminente le sentiment de la puissance de l'Évangile et ses thèses favorites sur le dynamisme de la foi. Sieffert³ estime que l'épître développe les notions contenues dans les discours des Actes, et subit l'influence de Paul. — Bovon⁴ dira que Pierre est l'apôtre de l'espérance, préoccupé de la réalisation de la promesse, ce qui l'amène à mettre en relief la personne de l'œuvre rédemptrice du Seigneur. Beyschlag⁵ admet des allusions aux idées pauliniennes; mais sans influence sur les idées et le style de Pierre dont l'écrit exprime avec force le message apostolique primitif, et ramène le salut à J.-C. plus que ne fait Jacques. La christologie est plus simple que chez Paul, les Hébreux et Jean. Dans le sens de B. Weiss, Scharfe⁶ n'admettant pas l'influence de Paul a cru discerner un « courant pétrinien » dans la littérature apostolique. L'Évangile de Marc aurait pour auteur Pierre à travers Marc; les discours des Actes, Pierre à travers Luc; l'épître enfin, authentique, et d'une originalité de premier ordre, permettrait de systématiser l'enseignement de l'apôtre. Les trois écrits auraient comme caractères communs, une langue imagée, reconnaissable à travers les styles divers des écrivains, et un enseignement nettement primitif.

D'autre part des critiques plus rigoureux ont cherché à faire droit aux éléments assez différents dont la présence a été constatée, Ritschl⁷ classe l'épître parmi les écrits du N. T. dont l'auteur est plus près que Paul de l'ordre d'idées de l'Église primitive. Reuss⁸ y voit un écrit palestinien, avec une série de formules

1. *Commentaire*.

2. *Commentaire*.

3. *Jahrb. d. Th.*, 1875, p. 371 : *Über d. Heilsbedeutung. d. Leid. u. Sterb. Christi nach d. 1. Br. d. Petr.*, et *Real Encycl.* de Herzog, 1883.

4. Bovon, *Théol. du N. T.*, 1893, t. 1, p. 463-478.

5. Beyschlag, *N. T. Theol.*, 1891, t. 1, p. 388.

6. Scharfe, *die Petrinische Strömung der N. T. Literatur*, 1893.

7. Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857, p. 116 et *Rechtf. u. Versöhn.*, 1874, t. 2, p. 212; cf. Thiersch, *die Kirche im apostolischen Zeitalter*, 1852.

8. Ed. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au temps apostolique*, 1864, t. 2, p. 291 à 305.

rappelant l'enseignement de l'apôtre des gentils ; mais sans la justification par la foi, donc sans le mysticisme paulinien. Brückner¹ se place au même point de vue, nie qu'il y ait une « Doctrine de Pierre » et estime comme de Wette que c'est la grâce, non l'espérance qui domine l'épître. — Sabatier² relève le caractère pratique des exhortations et s'attache à marquer « les deux pôles entre lesquels se meuvent toutes les pensées de notre auteur. D'un côté, dit-il, c'est l'espérance chrétienne ; de l'autre, la nécessité de se sanctifier³... Sous une couleur générale très paulinienne se révèle une conception très différente. Vous n'y trouverez pas la théorie de la justification par la foi au sens de l'épître aux Romains. La notion de la foi s'y rapproche beaucoup plus de celle de Jacques⁴... » Pour Mangold⁵, ce n'est pas un document de conciliation puisque il n'est pas parlé de la justification par la foi dans les idées propres à l'épître, c'est bien la plus ancienne conception du christianisme qui est exprimée⁶. Hatch⁷ y voit « probablement une transcription fidèle de la prédication apostolique primitive ».

Enfin les critiques qui aujourd'hui, à des degrés divers, héritent de l'école de Tubingue, accentuent le caractère deutéro-paulinien de l'épître. Von Soden⁸ cherche à préciser ce qu'elle garde d'original. Jülicher⁹, Schmiedel¹⁰ n'y trouvent guère autre chose que du paulinisme. — Renan dira : « Pierre, que nous avons toujours vu tenir dans les controverses apostoliques une position assez

1. *Commentaire*.

2. *Encyclopédie des sciences théologiques*, art. Pierre, p. 619, 621.

3. *Art. cit.*, p. 62.

4. *Art. cit.*, p. 63.

5. Bleek-Mangold, *Einleit. in das N. T.*, 1875, p. 667.

6. Fulliquet dira de même que « la personnalité de Pierre s'efface presque complètement au point de vue de la pensée, devant l'expression de la conviction commune des disciples. Au reste, point de système, pas de faculté dialectique ni de logique dans la pensée, et pas assez d'analyse de soi-même ». (*La pensée religieuse...*, p. 229, n. 1).

7. *Encycl. Britann.*, art. *Peter*.

8. Von Soden *H.-C. et Z. f. P. Th.*, 1883, p. 461.

9. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 133.

10. *Encycl. Ersch et Gruber*, 1883, art. *Petrus*.

flottante..., comme gage de conciliation voulut-il se faire le démonstrateur d'idées pauliniennes, mitigées, il est vrai, et privées de leur couronnement nécessaire, la justification par la foi? Pierre semble être resté toute sa vie un théologien fort médiocre; la rigueur d'un système conséquent ne doit pas être cherchée dans son écrit ¹... » — Pour Weizsaecker ² l'auteur « s'est approprié des pensées pauliniennes, mais il se tient sur un autre terrain », celui de l'universalisme de l'Église de Rome après Paul. L'épître, écrite après celle de Clément, indiquerait ce dont la réflexion chrétienne était capable au commencement du second siècle. Pfeiderer ³ accentue de même le caractère deutéro-paulinien. Avec des tendances pratiques, populaires, l'épître se rapproche des Hébreux et de Clément avec lesquelles elle forme un groupe. C'est une homélie en forme de lettre pour exhorter les fidèles à supporter la persécution. Ce sont des pensées pauliniennes, transformées en conseils pratiques, représentant la conscience catholique du second siècle. Nous y voyons comment on comprenait et utilisait Paul; les angles des doctrines sont brisés, les motifs généraux subsistent : on remarquera le rôle de l'espérance et de l'obéissance. De même Holtzmann ⁴ voit dans l'épître les ruines d'un système, nivelées par des tendances pratiques. Nulle épître catholique n'est selon lui plus deutéro-paulinienne. « Nulle autre part les illusions de la théologie régnante ne sont plus saisissables et plus impardonnables. Elle veut que Jacques et la 1^{re} de Pierre soient deux fossiles retrouvés dans la couche la plus profonde du christianisme primitif... Erreur fondamentale! » Il s'agit d'une élaboration ecclésiastique, populaire, des idées de Paul dans le goût moralisant du 2^e siècle. La ligne paulinienne reste reconnaissable malgré la déviation produite par les idées d'espérance et d'obéissance; mais la justification par la foi est absente.

On a donc pu discerner dans l'épître des tendances diverses; un fonds de christianisme primitif, des formules et jusqu'à un

1. Renan, *L'Antechrist*, p. 113 et suiv.

2. Weizsaecker, *Das Apostolische Zeitalter*, 1892, p. 669.

3. Pfeiderer, *Das Urchristenthum*, 1887, p. 654 à 657.

4. *Neutest. Theol.*, 1897, t. 2, p. 308 à 318.

certain point une doctrine paulinienne; mais cette parenté plus ou moins étroite avec les divers courants du N. T. n'a rien de voulu et d'artificiel. Point de combinaisons diplomatiques; une franche naïveté, une candeur héroïque d'affirmation. Les meilleurs éléments de la piété des premiers jours se trouvent mêlés comme dans un alliage très précieux. Un successeur de Clément de Rome ne retrouverait pas un pareil accent.

De ces appréciations divergentes, se dégagent cependant, si on les interprète, si on les limite les unes par les autres, et surtout si on interroge l'épître elle-même, un certain nombre de conclusions assez solides, et de traits acquis, constituant une physionomie.

Point d'originalité, soit! Ce n'est pas l'œuvre d'un penseur. Point de « Doctrine de Pierre »¹, point d'idée génératrice et de système lié. Par contre, ce serait une exagération d'y voir un écrit purement homilétique. Les affirmations de doctrines sont fermes; les angles ne sont pas brisés, ce ne sont pas les ruines d'un système, tout n'est pas vu du côté moral, pratique. Il y a un solide exposé du christianisme dont les lignes se dessinent à travers les préceptes et les effusions.

Point de judéo-christianisme non plus, dans un écrit où le judaïsme n'a plus aucune ombre de privilège, où toute distinction d'origine et de pratique, est radicalement effacée. C'est le christianisme apostolique, l'attachement exclusif pour J.-C., une communion profonde, une fermeté dans l'espérance, une largeur dans l'amour, un enthousiasme rappelant les premiers jours. On peut nier que l'auteur ait connu personnellement J.-C., qu'il ait été le témoin de ce qu'il raconte. Il faut du moins le chercher dans la première communauté, qui était à la fois intime avec l'A. T. et toute brûlante du feu de la Pentecôte. Ailleurs, plus tard, cet écrit ne se comprendrait plus.

Point d'indépendance à l'égard de Paul; mais c'est la subordination d'un contemporain qui accepte une haute et sainte

1. Pfleiderer, *Urchristenthum*, p. 657 : « une manière de penser, point de *Lehrbegriff* ».

influence, et qui reconnaît dans la pensée du grand apôtre la véritable intelligence des faits et des expériences dont son âme vit. Nous n'avons pas affaire à un paulinisme incompris, affaibli, ce sont bien des affirmations essentielles de l'apôtre, transposées d'une façon personnelle, et généralisées. Paul lui-même ne faisait-il pas quelque chose de pareil dans sa prédication missionnaire ? Si la justification et le mysticisme paulinien, à parler strictement, ne se retrouvent pas d'une manière bien nette, il est très exagéré de les déclarer absents : la foi, cette notion centrale qui domine ces deux ordres d'idées, a dans l'épître une profondeur caractéristique. La formule même du mysticisme de Paul (ἐν Χριστῷ) est à une place d'honneur.

La notion qui domine l'épître n'est ni la grâce dont l'œuvre est indiquée dès le début, ni « l'espérance vivante » qui domine en effet, avec un accent de triomphe, tout l'écrit. C'est l'Évangile, la bonne nouvelle du salut par J.-C. La grâce en est le fondement ; Jésus-Christ en est l'auteur, la vie sainte et aimante des chrétiens en est la manifestation actuelle, l'espérance en attend le prochain et radieux accomplissement. La foi a le pas sur l'espérance même, mais la réalisation des promesses est si prochaine, si assurée, si glorieuse, que la foi même est espérance. L'auteur est donc avant tout le héraut de l'Évangile : c'est la figure que le livre des Actes lui donne, c'est le caractère essentiel de l'épître qui porte son nom.

Esquissons maintenant, au moins dans ses lignes essentielles, la théologie que l'on peut dégager de l'épître. Comme dans les Éphésiens, tout procède de Dieu, principe et fin des choses.

1° Dès les premiers mots, Dieu est nommé. Il apparaît comme l'auteur du salut. Cette qualité seule intéresse en lui. Quand il est appelé créateur, c'est pour sa fidélité à laquelle on se confie (4, 19). Il est avant tout le Père. Père de Notre Seigneur J.-C. (1, 3), en qui nous sommes réconciliés avec lui. Père des croyants, qui l'invoquent sous ce nom (1, 17). Il est puissant (5, 6), saint (1, 15), terrible aux orgueilleux (5, 5). Il est en même temps le Dieu de toute grâce (5, 10) dont la patience est longue (3, 20).

Il ressent pour les pêcheurs une pitié profonde (1, 3). Père et juge sont ses deux attributs essentiels. Il jugera les vivants et les morts (4, 5), justement (2, 23), sans acception de personne (1, 17).

C'est à son libre dessein que remonte la cause profonde de toute vie spirituelle. Il prédestine les élus (1, 2). Le terme de prescience qui est employé, ne restreint pas la force de la prédestination. Il indique que Dieu connaît tout ensemble et qu'il aime ceux qu'il choisit. Quand le temps est venu, il les appelle (1, 15), ce qui désigne à la fois la vocation intérieure et l'appel historique. Il les régénère (1, 3), les faisant naître de nouveau par sa Parole (1, 23), par l'Évangile qui communique la grâce du Dieu vivant (1, 3. 23-25). Il les garde par sa puissance (1, 5) en vue de l'héritage incorruptible (1, 4), gloire éternelle (5, 10) qui leur est réservée dans les cieus (1, 4). Les méchants semblent être l'objet d'un autre décret qui leur assignerait leur lot de condamnation (2, 8).

2. En face de Dieu, voici l'homme, être fragile, semblable à l'herbe qui se dessèche (1, 24). Comme dans la psychologie courante des juifs de ce temps, il est âme et corps. L'âme est l'être spirituel lui-même. Il est immortel et doit être sauvé (1, 9). Cette antithèse se présente aussi sous la forme plus ancienne de la chair et de l'esprit : la chair mortelle, l'esprit impérissable. Quelque chose de semblable se dira de J.-C., mis à mort quant à la chair, revenant à la vie, quant à l'esprit (3, 18). On parlera de même des morts du Scheôl (4, 6), mais le terme d'esprit se prend également dans le sens populaire pour désigner les esprits, les morts (3, 19).

Les facultés de l'être spirituel sont énumérées sans système, sans précision. C'est l'entendement, *διανοία*; mais ce terme à apparence philosophique est loin de désigner une activité purement intellectuelle (les reins de votre entendement 1, 13!) Il s'agit du discernement moral. — C'est le cœur, centre de l'activité spirituelle consciente (3, 15), lieu de l'adoration. Comme dans l'ancienne psychologie hébraïque, autour de ce terme gravit tout ce qui a trait à la vie de l'âme. — C'est la volonté, envisagée dans ses manifestations concrètes (*βούλημα* 4, 3). — C'est la conscience. Trois fois ce mot revient pour exprimer l'activité consciente de

l'âme qui se connaît (3, 16), qui connaît Dieu (2, 19), et qui s'approche de lui (3, 21). — Malgré leur précision apparente, ces termes tendent à se confondre : l'être nouveau qui procède de la régénération s'appellera : « l'homme caché du cœur » (3, 4).

Le péché apparaît moins comme une notion dogmatique, que comme un fait moral. C'est un fait universel, puisque J.-C. est le seul juste (3, 18), puisque il faut naître de nouveau (1, 3). Rien n'est dit sur son origine : la vaine manière de vivre qui vient des pères n'a rien à voir avec le traducianisme; c'est l'héritage des coutumes qui se transmettent (1, 18).

La convoitise correspond à « l'instinct mauvais » de la théologie juive; à « la loi du péché qui est dans les membres », de Paul (Rom. 7, 23). On ne retrouve pas la genèse des fautes, si fortement indiquée par Jacques (Jacq. 1, 14. 15); on en a un équivalent dans ce qui est dit des convoitises, qui atteignent les sources de la vie et préparent la perte (2, 11).

Toute suggestion mauvaise est ramenée à Satan comme à son auteur. Il cherche qui il pourra dévorer. Il séduit et il détruit. Mais son pouvoir, si grand qu'il soit, vient expirer devant la protection de Dieu, qui ne manque jamais à la foi vigilante et ferme (5, 8. 9).

Comme dans l'enseignement de Paul, l'absence de loi change le caractère des fautes, et d'une façon plus marquée peut-être. Il est parlé des temps d'ignorance (1, 14) avec une indulgence toute prête à pardonner, pourvu que l'on rompe avec le mal dès qu'on y est appelé (1, 15). Il y a là une nuance tout humaine, un reflet de la prédication primitive, largement bienveillante à qui veut croire (Act. 2, 38-40; 10, 34-43).

Mais le péché par excellence est l'incrédulité considérée comme volontaire. C'est le refus de croire, la révolte même (3, 19; 4, 17). Le mot employé (désobéissance) souligne la responsabilité de ceux qui rejettent le message salutaire.

Les péchés mentionnés rappellent les épîtres de Paul (surtout le chap. 5 des Éphésiens qui insiste avec détail sur les habitudes grossières et coupables avec lesquelles il faut rompre). L'épître de

Pierre, parlant à d'anciens païens, énumère avec toute la force possible les vices, l'idolâtrie dérégulée, la haine entre les hommes. Elle oppose comme la nuit et le jour, le mal dont ils sortent, la vie nouvelle qu'ils doivent réaliser.

Enfin, comme dans la théologie pharisienne, la mort est non un fait naturel, mais le résultat d'un jugement, une rétribution des actions humaines (4, 6).

3. La christologie de l'épître est, selon Beyschlag, plus simple que celle de Paul, de l'épître aux Hébreux, de Jean. Cette simplicité n'est qu'apparente. Ce qui est vrai, c'est que l'épître, toute remplie de la joie du salut, n'a ni cosmologie ni métaphysique. Le Christ n'apparaît que comme Rédempteur. Mais il n'en occupe pas moins la place centrale dans les conceptions religieuses et théologiques.

Avant de paraître sur la terre, il préexiste comme Esprit et révèle aux prophètes ce qui concerne sa venue (1, 11). Cette courte indication suffit pour établir une parenté intime entre cette doctrine et celle de Paul. Un peu plus loin en effet, comme le remarque Lobstein¹, il est parlé d'une préexistence idéale : dans le plan de Dieu J.-C. est d'avance l'agneau sans tache dont le sang sera versé pour les péchés du monde. Mais, à côté de cette détermination idéale de son œuvre, et dans cette détermination même² on retrouve clairement la préexistence réelle de sa personne. Ce n'est pas le mode d'exister inactif de l'homme céleste, créé avant l'Adam terrestre et qui attend le moment de paraître (Hénoch 46, 1. 2; 62, 7; 48, 6). Ce n'est pas la notion judéo-alexandrine des esprits qui existent dans les régions célestes et s'incarnent à un moment donné. Ce n'est pas davantage la doctrine du Logos, médiateur préexistant de la création³. C'est le Sauveur qui avant de vivre parmi les hommes, et pour eux, se fait connaître. Il est bien probable que le Fils, antérieur à la création

1. Lobstein, *La Préexistence du fils de Dieu*, p. 18. Voy. par contre Ménégos *l'Épître aux Hébreux*, p. 83.

2. ἀμνοῦ... προεγνωσμένου... φανερωθέντος... (1 P. 1, 19. 20).

3. Pfeiderer, *Urchristenthum*, p. 173; Ménégos, *l'Épître aux Hébreux*, p. 90; cf. Philon, *de mundi opificio*, 32 (éd. Wendland),

(1, 20), y prend part¹; mais l'épître n'en dit rien. J.-C. n'apparaît que comme révélateur, sauveur et roi (1, 11. 25; 1, 3. 19; 3, 22 etc...).

De la personne même de J.-C. l'épître parle fort peu. Elle préfère le montrer à l'œuvre. Tout au plus caractérise-t-elle sa double nature par l'antithèse de la chair et de l'esprit. Elle en fait autant pour l'homme, mais J.-C. est essentiellement Esprit (1, 11; 3, 18).

Elle ne parle guère davantage de sa vie terrestre. L'épître aux Hébreux le montre apprenant l'obéissance (2, 10; 5, 8), il n'apparaît ici que dans son idéale et constante perfection. Il supporte sans se plaindre, il est patient et doux dans la souffrance. Au reste, il ne s'agit pas tant de raconter ce qu'il a fait, que de proclamer l'exemple qu'il donne (2, 21-23) et surtout le salut qu'il apporte.

Sa mort est l'acte rédempteur par excellence. Il n'y a plus à la justifier, à en ôter le scandale. La croix est venue à son heure, dans le plan de Dieu, pour réaliser ses desseins. Les prophètes ont annoncé les souffrances et les gloires de Christ. Son sacrifice fonde la nouvelle alliance.

L'épître accumule les déclarations et les symboles pour mettre en pleine lumière ce parfait sacrifice. Jésus-Christ a souffert une fois (3, 18) : une œuvre semblable n'a pas à être recommencée. La victime est sans défaut : c'est l'agneau sans tache (1, 19), le juste qui meurt pour les injustes (3, 18). Il ne peut y avoir aucun doute sur cette image. Ce n'est pas seulement l'agneau muet, emblème de patience (Es. 53). Il y a substitution (3, 18) : une victime est offerte à la place des coupables. Il y a expiation (1, 2) : un sang précieux a été répandu pour racheter (1, 19) et purifier. La croix est assimilée à l'autel. Il a porté nos péchés en son corps sur le bois (2, 24). De même l'épître aux Hébreux parlera de l'offrande du corps de Christ accomplie une fois pour toutes (Héb. 10, 10).

La notion du sacrifice domine ces textes. Et ce n'est pas seulement une grande image. L'auteur a bien le sens des actes sacrés dont il parle. Il ne les rabaisse pas. A ses yeux les sacrifices d'Israël

1. Cf. Act. 3, 15 ἀρχηγόν τῆς ζωῆς.

étaient imparfaits mais efficaces. Ils sont accomplis dans la croix, et les idées qu'ils supposent demeurent vivantes.

Une autre notion complète celle du sacrifice et lui donne toute son ampleur. C'est le Serviteur de l'Éternel (2, 21-24). Le chapitre 53^e d'Ésaïe montre le juste sauvant les coupables en prenant sur lui le châtiment de leurs fautes. La foi juive, imprégnée de solidarité, admettait, comme un principe indiscutable, que des souffrances innocentes aient une valeur rédemptrice.

Le sacrifice de J.-C. ajoute dès lors aux souvenirs sacrés du rituel le rayonnement de la pensée prophétique la plus pure.

La sainte victime, offerte pour le péché, nous guérit par ses meurtrissures (2, 24). Elle nous met au bénéfice de son œuvre aux conséquences infiniment miséricordieuses (2, 10).

L'épître de Pierre se tient à cet égard au centre même du témoignage apostolique. Elle met en lumière ces affirmations diverses d'une manière vivante, sans système. Son originalité est d'insister sur les conséquences morales de la croix. Les formules qu'elle emploie sont souvent un peu gauches; mais elle affirme d'une façon qui lui appartient, la destruction effective du péché (4, 1). Mais, en reprenant à sa manière les doctrines pauliniennes, elle entend bien ne pas les affaiblir. Il n'est pas vrai qu'elle en brise les angles. Elle n'a pas, comme voudrait Holsten, une autre « gnose » de la croix. Elle ne fait pas porter son symbolisme, comme le pense Holtzmann, sur les détails, tandis que Paul se tiendrait au cœur des choses. Son but essentiel n'est pas de dire, comme Reuss le suppose, que nous sommes surtout délivrés des habitudes du péché. C'est bien le sacrifice, le salut qui est au premier plan; autour de la croix viennent se grouper les symboles qui l'interprètent; chacun d'eux ramène l'attention sur le Rédempteur.

Enseveli, Jésus descend parmi les morts. Il rencontre dans ce séjour les multitudes qui ont quitté la vie avant qu'il ait été manifesté. Comme dans la peinture saisissante d'Ésaïe (14, 9 et suiv.), elles s'émeuvent sur son passage. Il leur prêche le même évangile qu'aux hommes sur la terre. Toute âme doit avoir été mise en présence du salut; c'est à ce prix que le jugement qui est

proche sera juste (4, 5). Ce sont surtout les morts du déluge qui préoccupent l'auteur (3, 20); il parle d'eux avant de poser le principe dont ils ne sont qu'une application particulière. Mais ce choix même accentue par un exemple typique la loi qu'il doit illustrer.

La Résurrection semble, au premier abord, de plus grande conséquence que la croix elle-même. Dès le début elle est glorifiée dans cette sorte d'hymne du chapitre 1^{er} (1, 3 et suiv.), où l'on retrouve un écho de la joie soudaine éprouvée par les disciples devant le tombeau vide. L'Église semble en avoir gardé longtemps la surprise triomphante.

Elle n'est cependant que coordonnée à la mort, et accomplit, au même titre, la prophétie des souffrances de Christ et des gloires qui devaient suivre.

Prise en elle-même elle n'aurait pas d'action séparée. D'abord, il faut l'aspersion du sang (1, 19). D'abord il faut que l'obstacle du péché soit ôté. Alors seulement, par la vie du Ressuscité, désormais communicable, la régénération peut suivre.

La Résurrection n'est donc pas considérée comme un moyen d'apologétique. Nous n'avons pas non plus ici la rigoureuse coordination de la mort et de la Résurrection, dans la théologie de Paul, pour la justification du pécheur; mais une série de faits chrétiens qui s'enchaînent et qui produisent dans la vie intérieure une série de modifications correspondantes. Le croyant est associé à la vie du Ressuscité à laquelle il participe effectivement, et la Résurrection est mise en relation intime avec l'espérance qui donne à l'épître une physionomie si caractéristique (1, 3. 5. 21).

Ressuscité, le Christ monte au ciel. Il y occupe un rang plus élevé qu'avant son abaissement (3, 22; cf. Hébr. 2, 9; 4, 14).

Tout lui est soumis (3, 22). Il est dans la gloire céleste, comme Seigneur (2, 3) à la droite de Dieu, participant à sa puissance. Ce que l'A. T. dit du Dieu suprême lui est attribué. Il est la pierre vivante sur laquelle l'Église est fondée (2, 4). Il est celui que l'on sanctifie dans le cœur (3, 15). Il règne. Il n'en reste pas moins subordonné au Père qui lui a donné la gloire (1. 21), qu'il donnera lui-même aux siens (5, 1. 4. 10).

4. Le Saint-Esprit. — Dès les premiers mots, le Saint-Esprit est nommé dans cette formule à apparence déjà trinitaire, qui rappelle Mat. 28, 19; mais où le Fils est à la troisième place.

L'Esprit est la puissance de vie par excellence (3, 18). Il est l'organe de toute action de vie dans les âmes. C'est par lui que Dieu met à part et sanctifie ceux qui lui appartiennent (1, 2). Il est le Révéléateur. Christ le communiquait aux prophètes pour leur faire connaître à l'avance sa venue (1, 11). Il est donné aux fidèles d'une manière permanente, et ne saurait les abandonner (4, 14). Il est en eux comme le principe des « charismes » qui constituent l'Église. Par lui les évangélistes prêchent (1, 12) et dans chaque communauté on voit se développer les dons de parole ou de service charitable (4, 10-11). Dans l'épreuve, il console; dans la mort, il glorifie (4, 14).

5. La foi est la condition même du salut (1, 9). Elle consiste essentiellement dans la confiance du cœur. Ce n'est pas comme dans les Hébreux une certitude supérieure des choses à venir sur laquelle s'appuie l'espérance. Malgré une incontestable parenté avec la doctrine paulinienne (5, 10. 14), la notion de l'épître est moins mystique, mais elle retrouve par l'intensité du sentiment ce qui manque à sa précision.

Elle s'adresse en dernière analyse à Dieu (1, 21) dont la parole régénère, dont la puissance garde; mais l'amour du fidèle n'en sépare pas J.-C. et s'attache à lui, bien que ne le voyant pas, avec une confiance inébranlable (1, 8). On goûte ainsi combien le Seigneur est bon (2, 3).

Il n'est pas dit que la foi justifie : δικαιοῦν n'est pas dans l'épître. La δικαιοσύνη, deux fois rappelée, est la vie selon Dieu, dans le sens des discours de Jésus (2, 24; 3, 14; cf. 4, 18). Il est dit que la foi sauve (1, 9; 3, 21). Ceux qui étaient égarés dans la nuit païenne s'attachent à qui peut les conduire dans la merveilleuse lumière des temps nouveaux (2, 9).

La foi résume donc le caractère chrétien. Elle possède les forces spirituelles qui gardent l'âme (1, 5), qui la rendent libre (2, 16) et lui donnent la victoire sur la tentation, tellement sûre de l'issue finale, qu'elle a par avance, même dans l'épreuve, même

avec les limites de la vie présente, la joie glorieuse de l'avenir (1, 8).

Il serait inexact de dire que la foi se résout en obéissance et en espérance. Mais elle est tellement la notion centrale, que les diverses manifestations de la vie chrétienne lui sont intimement rattachées, et en deviennent synonymes. L'obéissance (1, 2. 14. 22), l'une des grandes vertus d'Israël, caractérise le croyant qui donne son cœur à J.-C. (1, 2) et lui reste fidèle. Les enfants de Dieu sont en même temps ses serviteurs (2, 16). L'incrédulité s'appelle désobéissance (2, 8). Ce sont d'ailleurs des notions favorites de l'épître aux Romains, et qui ne se retrouvent pas ailleurs au même degré dans le N. T. (*ἀπειθεῖν* Rom. 2, 8; 10, 21; 11, 30. 31; 15, 31; *ὑπακούω* Rom. 1, 5; 6, 16; 16, 26; *ὑπακούειν* 6, 12; 10, 16).

L'espérance, c'est la foi même tournée vers l'avenir (1, 21). L'apôtre qui disait à son Maître : « Nous avons tout quitté et nous t'avons suivi, que nous en adviendra-t-il ? » se retrouve dans cette épître tout orientée vers l'attente des biens qui sont proches. Témoigner de ses convictions, se dira : « rendre compte de son espérance » (3, 15). Les chrétiens sont étrangers et voyageurs (1, 1; 2, 11). Leur vraie patrie, l'héritage céleste, est préparé. Paul louait la foi d'Abraham; et notre épître l'espérance de Sara (3, 5). La nouvelle naissance a pour but une espérance vivante (1, 3). Le chrétien doit espérer parfaitement (1, 13). Mais l'espérance n'est pas la notion cardinale. Si l'enthousiasme, l'attente la mettent au premier plan, l'auteur prend soin de dire qu'elle se ramène à la foi (1, 21). Quelle que soit l'ardeur avec laquelle on attend l'avenir, l'essentiel est le lien actuel qui unit à Christ.

6. La vie des rachetés de J.-C. garde, avec les caractères bien tranchés de la nouvelle alliance, des reflets de l'ancienne.

Cette vie doit être sainte (1, 16). C'est un texte de l'A. T., du Lévitique, qui le proclame; mais le Dieu auquel il faut ressembler est le Père de J.-C., et notre Père (1, 17). « Soyez saints » rappelle : « Soyez parfaits » du sermon sur la montagne (Mat. 5, 48); et c'est la mort de J.-C. qui nous amène à rompre avec le péché. Cette rupture doit être absolue. L'enseignement de Paul, celui de

Jean ne sont pas plus catégoriques. Le croyant, uni à Christ, meurt au péché. A deux reprises cette doctrine est énoncée (2, 24; 4, 1), et tous les préceptes de morale lui sont conformes (1, 14; 2, 11 etc...). L'Imitation de J.-C., qui résume la vie nouvelle (2, 21), montre combien cette sainteté est loin d'avoir un caractère négatif et extérieur. C'est la perfection vivante de l'amour saint.

La morale se rapproche à la fois des discours de Jésus et des recommandations de Paul; mais elle garde un caractère propre. Orientée vers l'avenir, dans l'espoir de la Parousie prochaine, elle développe de préférence les vertus de support et d'attente. C'est l'humilité dont il faut être revêtu et qui seule prépare l'élévation à venir (5, 6). C'est le sens du respect, mais non encore complètement dégagé de son enveloppe de crainte, et qui accompagne toute la vie chrétienne. La confiance n'en est pas altérée, mais on ne s'élève pas non plus à la radieuse intimité de l'amour divin, que l'apôtre Jean a connue (1 J. 4, 18).

La pureté est sans mélange d'ascétisme. Elle est toute dans la consécration de soi-même, dans le souci délicat de la perfection intérieure. Elle s'accompagne de simplicité : ce qui est caché dans le cœur, ce qui est incorruptible donne à la vie sa vraie parure (3, 4). Elle suppose la parfaite sobriété, qui garde du jeûne ce que réclame l'entière possession de soi-même. L'amour du prochain est sans réserve, intense (4, 8). A l'égard des membres de la communauté, il faut être fraternel, penser de même, être plein de sympathie (3, 8 et suiv.), se soumettre les uns aux autres (5, 5), être hospitaliers sans murmure (4, 9). A l'égard de ceux du dehors, être doux et ferme (3, 15), ne pas rendre le mal pour le mal (2, 23. 24), rechercher la paix, ne jamais céder à la contagion des influences mauvaises (4, 3. 4).

Le courage sera d'autant plus indomptable que la citadelle intérieure est mieux gardée. Le chrétien ignore la peur (3, 14). La femme chrétienne ne craint pas les menaces (3, 6). L'esclave souffleté par un maître dur, tient pour une grâce de ressembler au Christ maltraité (2, 20). La persécution est accueillie comme une épreuve bienfaisante. Elle purifie l'âme qui s'élève à une joie

indicible (1, 6-8). Bienheureux ceux qui souffrent pour la justice (3, 14), ceux qui sont injuriés pour le nom de Christ (4, 14)! Leur vertu et leur patience confondent les adversaires (3, 16), gagnent les cœurs, et amèneront les hommes à rendre gloire à Dieu (2, 12). — Les forces actives de l'âme se tournent vers le témoignage chrétien. La propagande était évidemment le grand déploiement d'énergie et le rôle essentiel du peuple racheté (2, 9); mais c'est moins là-dessus que l'accent est mis, que sur la parfaite fidélité de la vie quodidienne.

La table des devoirs sociaux est rédigée avec soin. Cette morale des derniers jours a néanmoins à un haut degré le sens du réel. La subordination des divers états est plus marquée que chez Paul; la raison en est moins clairement indiquée. A cause du Seigneur, dit seulement l'épître (2, 13). Rom. 13, 1-7 est plus explicite.

L'autorité du prince, qui remonte à l'institution divine (2, 13, 15), est corroborée par le bien qu'il fait (2, 14), et l'honneur qu'on lui rend demeure subordonné à la crainte de Dieu (2, 17). — Les esclaves mettront leur scrupule de chrétiens à obéir parfaitement aux plus mauvais maîtres, sans se départir du respect (2, 18). Leur gloire est d'être irréprochables dans leur état (2, 20). Mais à côté de ces préceptes qui semblent au premier abord river plus étroitement leur chaîne, des perspectives s'ouvrent : voici, marchant près d'eux, le Christ. Ils suivent ses traces (2, 21-24). Du côté du Ciel et de Dieu l'horizon est sans limites. L'émancipation intérieure est complète. La « Fraternité » chrétienne les adopte sans restriction. Pour elle, ils sont libres (2, 16). — A propos des femmes, les termes employés sont presque les mêmes que chez Paul (bien que Gal. 3, 28, « il n'y a plus d'homme ni de femme », dépasse 1 P. 3, 7, « cohéritiers »); mais les recommandations ne visent guère que l'obéissance silencieuse et douce, la perfection des vertus cachées (3, 4). Leur vie pure sera une puissance capable de gagner l'âme de leur mari. — Aux maris, l'auteur parle en juif excellent devenu chrétien : on traite avec prudence, dit-il, « un sexe plus faible »; mais en même temps la communauté de foi et d'espérance ouvre aux époux le sanctuaire de l'union la plus parfaite.

7. L'Église en est encore à ce degré primitif d'organisation, que reflète le discours de Paul à Milet (Act. 20). Les fidèles ont à leur tête des anciens, et ces anciens sont essentiellement des pasteurs. Leur ministère, qui recommence auprès des fidèles celui de J.-C., est la mission la plus haute : une couronne incorruptible leur est promise. Ils forment un groupe chargé de conduire l'Église. L'administration, la discipline, le soin de trancher les différends, le diaconat leur appartiennent (5, 2. 3), et les défauts contre lesquels on les prémunit, ont trait en partie à ce côté de leur tâche ; mais ils sont avant tout pasteurs des âmes. L'action personnelle, l'exemple, l'enseignement, le témoignage restent leur principale raison d'être (5, 2. 3).

L'Église dans son ensemble est un temple spirituel formé de pierres vivantes (2, 5). Le baptême a donné aux croyants le sceau de la foi personnelle et consciente (3, 21). L'amour fraternel les unit parfaitement dans la subordination réciproque (5, 5). Leur vie même est un sacrifice agréable à Dieu (2, 5). Ils sont tout ensemble rois et sacrificateurs, célébrant les louanges du Dieu Sauveur (2, 9).

Chacun a reçu un don à faire valoir (4, 11). C'est la notion du charisme, qui apparaît dans sa précision et sa grandeur. De la grâce infiniment diverse de Dieu procèdent des dons confiés aux fidèles, dons de parole, dons d'administration et de charité, dirigés dans leur application par la règle que Dieu a donnée, sa Parole, et par la force que Dieu communique, nul ne devant parler ni agir en dehors des oracles saints, au delà des grâces reçues (4, 11). La même idée directrice que chez Paul doit inspirer cette activité charismatique, cette vie surnaturelle de l'Église : l'utilité commune, l'édification (4, 10).

8. Les derniers temps ont commencé (1, 20), le dernier moment est proche (4, 7). Cette attente de la fin n'est pas une croyance sans effet. Elle produit une espérance intense, une fidélité invincible.

Comment l'épître se représente-t-elle les choses finales ?

Le jugement, qui est proche, sera précédé de douleurs et d'angoisses extrêmes (4, 17-19). Le salut même des élus pourrait être

compromis par ce mélange de séductions et de terreurs (4, 18). Sur la nature de ces « douleurs du Messie » l'épître ne dit rien. Ses brèves affirmations semblent résumer ce qui se retrouve dans les paroles de J.-C. sur les choses dernières (Mat. 24 et parallèles).

Le jugement clôt à jamais les temps. Sur ceux qui, au moment de cette grande scène finale, n'auront pas accepté Jésus-Christ, l'épître ne s'exprime pas avec précision. Ils comparaitront devant Dieu. Une sentence définitive, absolument juste (1, 17) prononcera sur eux. L'épître fait pressentir leur sort (4, 17. 18), elle ne l'énonce pas.

Les croyants entreranno en possession de l'héritage préparé dans les cieux (1, 5). C'est ainsi que dans l'Apocalypse, la nouvelle Jérusalem « descend du ciel » sur la terre renouvelée, et les élus y habitent. Point de millenium, point de double résurrection : c'est la conception très simple que l'on retrouve dans les discours de J.-C. A cette félicité, on ne prévoit ni fin ni ombres d'aucune sorte. Les images les plus pures et les plus fortes sont employées pour la dépeindre. C'est l'héritage qui ne se peut corrompre, ni souiller, ni flétrir. C'est la couronne incorruptible de gloire (1, 4; 5, 4).

V. — LA PRÉDICATION AUX MORTS

L'épître de Pierre enseigne donc que Jésus, entre la mort et la sortie du tombeau, est descendu au Scheôl et a prêché l'Évangile aux morts. Elle cite, à titre d'exemple, ceux du temps de Noé. Elle pose en principe que toute âme avant d'être jugée doit avoir entendu l'Évangile. Ainsi, dans la première Église, parmi ses représentants les plus autorisés, on pouvait croire que la mort ne fixe pas irrévocablement le sort des âmes, et que l'on peut être sauvé dans la vie d'outre-tombe. Le jugement dernier clôt les temps; après, on ne suppose plus de changement. C'est la toile de fond qui ferme la perspective; mais d'ici là, une grande œuvre de Rédemption est possible.

Ces affirmations sont indiquées plutôt qu'enseignées dans l'épître. L'auteur y fait allusion, comme à des choses connues.

Mais elles se trouvent confirmées par d'autres textes qui s'éclairent les uns les autres, et permettent de reconstituer les croyances chrétiennes primitives sur le ministère de Jésus-Christ parmi les morts¹.

1. Ces convictions sont exclusivement chrétiennes d'origine. La foi au Messie qui évangélise les morts ne se retrouve pas dans les croyances juives du temps.

Ni au 1^{er} siècle, ni auparavant on n'en rencontre de trace. Au 2^e siècle, on trouve chez Justin martyr (*Dial. c. Tryph.* 72) un passage pseudo-prophétique, attribué à Jérémie, qui exprime cette attente : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu des morts d'Israël qui dorment ensevelis sous la terre, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle de son salut » ; mais ce texte semble être plutôt d'origine chrétienne : « il est descendu vers eux pour évangéliser » (εὐαγγελισαῖν), est une expression caractéristique. C'est beaucoup plus tard, dans le *Bereschith Rabba* (du 6^e s.) que cette croyance apparaît chez les juifs : on y trouve au nom de Josué ben Lévi, rabbin du commencement du 3^e siècle, un court midrasch d'après lequel le Messie fils de David descend jusqu'aux portes de la géhenne «... et ceux qui étaient liés dans la géhenne se réjouirent en le recevant, et dirent : c'est lui qui va nous ramener de ce lieu de ténèbres ». Mais à cette époque, l'influence des idées chrétiennes et des apocryphes se fait sentir. La descente aux enfers fera partie des doctrines de la mystique juive : elle n'a plus rien d'original (Jellinek, *Beth hammidrasch*, II, p. 50; F. Weber, p. 351); Voy. *Jalkut Schim.* (13^e siècle) sur Esaïe, 269 : « le Saint, béni soit-il, délivrera Israël de la géhenne » ; *Bereschith rabba* (sur Gen. 44, 8) : « quand les captifs remonteront de la géhenne et la Schechina à leur tête ». Dans le *Jalkut* (296) Zorobabel, type du Messie, descend dans la géhenne ; il dit le *kaddisch*, et les pécheurs qui répondent : Amen ! sont délivrés des peines de l'enfer ; *Ibid.* : Satan voit le Messie et dit avec effroi : voici celui qui va me jeter dans la géhenne (Hamburger, *Real-Enc.* art. *Messias* ; B. Templer, *die Unsterblichkeitslehre bei den Jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 1895).

Mais ce que l'on ne trouve pas chez les contemporains, c'est l'idée que le sort des âmes puisse changer d'une façon essentielle après la mort. La littérature apocalyptique n'en contient aucune trace. Hénoch revient sur l'idée que toute intercession pour les condamnés est inutile. Pour le 4^e Esdras, les morts sont dans des réceptacles où ils attendent la résurrection (4, 35 ; 7, 32. 33). Ceux qui sont promis à la gloire, un grand silence les entoure, et les anges les veillent (7, 95). Les méchants sont voués à la condamnation. Le 4^e Esdras enseigne d'une manière absolue le petit nombre des élus et l'inutilité de toute intercession (8, 1, 3 : *pauci salvabuntur* ; 7, 47 : *ad paucos pertinebit futurum saeculum...*, *multis autem tormenta* ; 7, 66 : *nec salutem post mortem repromissam* ; 7, 105 : *nemo pro aliquo rogabit* ; 7, 115 : *nemo poterit misereri ejus qui in judicio victus fuerit*). Cf. dans le Talmud un mot de Jochanan ben Zaccai, rabbin du 1^{er} siècle, à ses disciples au moment de mourir : « Si j'allais être jugé par un roi de ce monde, n'en aurais-je point de souci ? Et maintenant que je vais

Ce sont avant tout les épîtres de Paul qui nous renseignent. Par des échappées soudaines au delà des horizons terrestres, l'apôtre élargit le règne de la grâce. Lui non plus, ne donne pas d'enseignement direct ; mais dans de brèves incidentes se retrouvent, comme de profil perdu, les traits essentiels des espérances entrevues. Ce qu'il dit est d'ailleurs, comme on peut s'y attendre, plus large, plus simple.

Venons aux textes. Dans l'épître aux Romains, voici deux indices. Le 1^{er} est caractéristique ; c'est dans Rom. 10, 6 : « qui descendra dans l'abîme ? c'est ramener Christ d'entre les morts. » Il s'agit de la justice de la foi qui tient l'œuvre rédemptrice pour accomplie et demande qui pourrait la recommencer. On entrevoit Jésus-Christ parmi les morts, dans l'abîme où il est descendu¹. Il n'est pas question d'une prédication ; mais la scène est indiquée d'une façon reconnaissable.

Le 2^e est vague ; c'est au chapitre 14 : « Christ est mort, et il a repris vie pour être le maître des vivants et des morts ». Le v. 8 ne parlait que des chrétiens qui, morts, appartiennent au Seigneur. Le v. 9 pose un principe plus large : Christ est le maître des morts comme des vivants (νεκρῶν... κυριεύσῃ). Pour qui envisage la vraie nature du Christ glorifié, l'activité incessante et salutaire que Paul lui attribue, ces mots éveilleront l'idée d'un règne bienfaisant².

devant le Roi des Rois, comment ne craindrais-je pas ? Deux chemins s'ouvrent devant moi, celui du Paradis, et celui de l'Enfer. Lequel m'est destiné ! » (Hamburger, *R. E.*, art. *Vergeltung*.)

1. Certains passages des prophètes, par leurs descriptions du Scheôl, préparent ces notions : « Le séjour des morts, dit Esaïe (14, 9. 10), s'émeut jusque dans ses profondeurs, pour t'accueillir à ton arrivée. Il réveille devant toi les ombres... Tous prennent la parole pour te dire : toi aussi... » Ezéchiel (32, 18 à 32) parle de la multitude d'Égypte précipitée « dans les profondeurs de la terre... Les puissants héros lui adresseront la parole au sein du séjour des morts... Là est l'Assyrien avec toute sa multitude, etc. ». L'Anonyme du temps de l'exil dont l'œuvre est incorporée aux prophéties d'Esaïe (Es. 24 à 27) montre « l'armée d'en haut », et les rois de la terre, « captifs dans une prison », enfermés dans des cachots avant le châtement final. Ce sont, à la lettre, les « esprits en prison » (Es. 24, 21-22).

2. Dans 1 Cor. 15, 29, Paul parle d'une coutume des chrétiens de Corinthe qui se faisaient baptiser pour les morts. Il ne recommande pas cet usage ; il ne

Mais voici, dans l'épître aux Éphésiens (4, 8-10), le texte essentiel, d'autant plus important que l'épître de Pierre s'en est probablement inspirée. C'est d'abord une citation du Ps. 68 (v. 19) : « Étant monté en haut il a emmené prisonniers bien des captifs, et il a fait des largesses aux hommes. » C'est ensuite l'explication que l'apôtre en donne : « Or que veut dire cette expression : il est monté, sinon qu'il était descendu dans les parties les plus basses de la terre (κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς). Celui qui est descendu, est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. » Les grandes lignes de l'œuvre d'outre-tombe sont arrêtées : Le Christ descend dans les parties les plus basses de la terre. C'est le Scheól. Il en sort, il monte au ciel emmenant une multitude de captifs¹. Puis, de ce nouveau séjour il répand ses dons sur les hommes.

Ces captifs sont des âmes que le Christ ressuscité emmène avec lui, du Scheól où il les a trouvées, au Ciel (εἰς ὕψος) où il les introduit. On est réduit aux conjectures sur l'œuvre qu'il aurait accomplie auprès d'elles. Il est difficile que son intervention se soit bornée à chercher dans ce séjour des gens qui lui appartenaient déjà. Le mot de prisonniers, αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8), est caractéristique. Les termes sont peu explicites, mais ils ont de l'énergie. Dans le Psaume, il s'agit de victoires et de conquêtes; dans l'épître il s'agit d'âmes persuadées, conquises par l'attrait décisif de la

le blâme pas non plus. Il s'en prévaut comme d'un argument *ad hominem* pour montrer à ses lecteurs combien ils croient à la Résurrection. Mais quels étaient ces morts? Des chrétiens morts sans baptême? des amis, des parents de ceux qui se faisaient baptiser de la sorte? Unis par une solidarité naturelle, croyait-on pouvoir mettre ainsi au bénéfice de la Rédemption ceux qui n'avaient pas entendu l'Évangile? Quoi qu'il en soit, ces Corinthiens pensaient tout au moins établir par leur intervention un lien quelconque entre l'Évangile et les morts.

1. L'Évangile de Matthieu (27, 51. 52) rapporte qu'au moment de la mort du Seigneur, des sépulcres s'étaient ouverts, et que plusieurs saints étaient ressuscités. Après la Résurrection de J.-C., ils avaient été vus à Jérusalem. Les Pères ont expliqué ce retour à la vie comme un effet de l'apparition du Christ dans le Scheól. Il y descend, et une première manifestation de sa puissance libératrice se produit. Cette explication resté très hypothétique; elle n'est pas invraisemblable.

sainteté et de l'amour de Christ, et qui désormais appartiennent à leur vainqueur. Le Psaume même conduisait à cette conclusion : « Les rebelles, dit-il, habiteront aussi près de l'Éternel Dieu. » (Ps. 68, 19).

Enfin, l'épître aux Philippiens (2, 5 à 11) expose d'après un plan analogue l'abaissement et la gloire de J.-C., thème habituel de la prédication de Paul, et elle conclut (v. 10) : « afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, et sur la terre, et sous la terre », c'est-à-dire parmi les anges, parmi les hommes et parmi les morts (πᾶν γόνυ κάμψῃ... καταχθονίων). L'œuvre rédemptrice a donc, aussitôt, parmi les morts, des résultats décisifs. Ils « fléchissent le genou » ; et ceci ne peut s'entendre chez Paul de l'obéissance contrainte des condamnés. Adoration suppose amour. Le plan même de Dieu semble être l'universelle rédemption, mais il est possible à chacun de s'y soustraire par un rejet conscient du salut. L'âme infidèle serait anéantie, car la doctrine de l'apôtre exclut absolument les peines éternelles.

Les autres écrits du N. T. sont moins explicites. Les Actes donnent seulement les affirmations élémentaires qui semblent avoir orienté la conscience chrétienne primitive vers l'enseignement de Paul. D'abord, dans le discours de la Pentecôte, Pierre, citant le Psaume 16, parle de l'âme du Christ qui est descendue dans l'Hadès pendant que le corps restait dans le tombeau (Act, 2, 27, « tu n'abandonneras pas mon âme dans le Scheôl, et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption »). Ailleurs, et précisément par la bouche de Pierre, ce livre pose deux principes qui sont les prémisses doctrinales de la prédication aux morts : 1° il n'y a de salut qu'en J.-C. (Act. 4, 12) ; 2° c'est lui qui jugera les vivants et les morts (Act. 10, 42). Autant de points que notre épître développe, en montrant comment cet évangile, dont on ne peut se passer, a été prêché par J.-C., dans le Scheôl, en vue du jugement (1 P. 4, 5. 6).

On dirait que l'auteur de l'épître aux Hébreux prend, en face des mêmes problèmes, une attitude différente. Il semble être au courant des opinions qui se faisaient jour sur le salut après la mort. Il y paraît opposé. Soit qu'il connaisse l'épître de Pierre, soit

qu'il rencontre dans l'Église les affirmations qu'elle a consacrées, il prend position : « après la mort suit le jugement » (9, 27). En tous cas, pour le chrétien qui retombe, il n'y a plus de pardon, rien que le feu ardent (10, 26-31). Qui abandonne son droit d'aînesse ne le retrouvera pas (12, 16. 17). C'est aujourd'hui qu'il ne faut pas endurcir son cœur (3, 13-19). On dirait que l'auteur, plus préoccupé d'affirmer la responsabilité actuelle des âmes, ferme à dessein le chemin que l'épître de Pierre semble ouvrir. Cependant, il n'y a pas contradiction formelle. L'auteur parle pour ceux qui ont entendu l'Évangile. Paul et Pierre pensent à ceux qui l'ont ignoré ; mais néanmoins l'orientation diffère.

L'enseignement de Jésus-Christ dans les Synoptiques est muet sur la Descente aux enfers. Encore faut-il voir s'il prépare ou s'il contredit cet ordre d'idées.

Volontiers on donne aux paroles du Maître sur le salut des âmes une sorte de précision dogmatique dont elles sont fort éloignées. Ce sont les prémisses morales et religieuses du salut et de la perdition qui ressortent dans ses discours avec une grandeur souveraine. Il associe d'une façon indissoluble la foi et la vie, comme d'autre part le mal et le malheur, le péché et la perdition. Ceux qui, par le fond intime de l'âme, ne sont pas les enfants du royaume, suivent le chemin large (Mat. 7, 13). Ils vont au-devant de ce feu et de ce ver qui symbolisent la condamnation (Mat. 9, 44 ; 18, 8). Le terme de « peines éternelles » par où l'on croit rendre les expressions dont Jésus s'est servi, désigne tout au moins l'absolue réprobation du péché.

Un temps d'épreuve est donné à chacun, pour faire le choix décisif (Mat. 7, 13. 14), pour réaliser l'acte intérieur, fruit de la grâce, par lequel on brise avec un passé mauvais (Mat. 4, 17), on saisit la bonne part qui ne sera point ôtée (Luc 10, 42). N'est-ce pas le propre de l'être spirituel, d'avoir un certain temps pour porter des fruits, sous peine de déchéance profonde (Luc 13, 6 à 9) ?

Mais, en même temps, Jésus met dans tout leur jour les possibilités merveilleuses de l'âme humaine. Autant la porte se ferme devant l'indifférent et le coupable, autant elle s'ouvre devant les

hommes de bonne volonté, devant ceux qui ont eu la foi du cœur, peut-être même devant ceux dont l'ignorance explique la chute. « Il en viendra d'Orient et d'Occident... et ils seront à table dans le royaume des cieux (Mat. 8, 11). — Les derniers seront les premiers (Luc 13, 30). — Je n'ai pas trouvé une si grande foi, non pas même en Israël » (Mat. 8, 10). — Autant de déclarations qui font place dans son royaume à ceux qui, suivant leurs lumières, ont aimé et servi le Père. Jésus dit même : « Quiconque parlera contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné, mais quiconque parlera contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir » (Mat. 12, 32). Si l'on ne pardonne pas dans le siècle à venir, à qui parle contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire à qui rejette Dieu d'une façon consciente et décisive, ne peut-on pas supposer que celui qui a parlé contre le Fils de l'homme, le connaissant enfin, pourra se tourner vers lui ? Si l'on traite « moins rigoureusement » au jour du jugement Tyr et Sidon que Bethsaïda et Corazin (Mat. 11, 22), si l'on peut supposer que la prédication de l'Évangile les eût converties (Mat. 11, 21), n'y a-t-il pas dans la vie d'outre-tombe des destinées diverses, un salut possible ? Lorsque Jésus promet à ses disciples que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre l'Église (Mat. 16, 18), il affirme donc son autorité sur le Scheôl. Là-bas, comme ici, il reste le maître, le libérateur.

Il faut se garder de tirer des conclusions subtiles de ces paroles. Elles doivent être prises dans leur sens précis et naturel. On peut cependant y reconnaître les indices de possibilités plus complexes, répondant aux problèmes que pose la destinée si diverse, si nuancée des âmes.

Et précisément, dans le 4^e évangile, se rencontre un passage caractéristique où, sous une forme à peine voilée, apparaît un enseignement très voisin de celui de Paul, mais dégagé, comme on doit s'y attendre, de tout élément local et de tout trait particulier. Qu'on relise à ce point de vue une partie du discours contenu dans le chapitre 5 (versets 19 à 30).

Jésus parle de la vie qu'il possède et qu'il donne, Sauveur avant d'être juge. « Il vivifie », ζωοποιεῖ, et ce terme, employé

seul, indiquant une puissance divine, créatrice (ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ 5, 21) implique en effet la vie dans toute son intensité, avec toutes ses conséquences. Dans deux déclarations solennelles, nettement séparées, commençant chacune par ἀμήν ἀμήν, Jésus montre le rayonnement successif, illimité, de sa Parole, qui pénètre l'univers des âmes. D'abord il s'agit de ceux qui l'entendent sur la terre : « En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui écoute ma Parole et qui croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient point en jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (5, 24; cf. 5, 21). Tout ici est actuel : la prédication entendue, le salut saisi par la foi. Rien n'est au futur : c'est le présent glorieux de l'âme en qui J.-C. demeure.

Aussitôt après, la perspective s'élargit; dans un avenir rapproché voici ceux qui, à leur tour, vont entendre l'Évangile : « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue vivront » (5, 25). Cette heure approche, on peut la considérer comme arrivée, tant elle est imminente; mais elle n'a pas encore sonné. Ceux dont il s'agit à présent vont entendre (ἀκούσουσι) le Libérateur. Ce sont les morts (οἱ νεκροί). Ils sont entrés dans l'au-delà du tombeau sans avoir connu ici-bas l'Évangile. Le Prince de la Vie, affranchi des limites de la chair, le Verbe va se manifester à eux. Lui dont le jugement est juste (5, 30), lui qui ne condamne personne pour son ignorance, mais pour son libre choix, il leur donne l'occasion de se décider. S'ils sont « de la vérité » (1 Jean 2, 21), s'ils l'écoutent, ils vivront (ἀκούσαντες ζήσουσι¹). L'article οἱ mettant à part une catégorie d'auditeurs, le verbe ζήσουσι venant immédiatement après ζώή (5, 24), avec le sens de vie bienheureuse, indiquent l'acception favorable dans laquelle il faut prendre ἀκούσαντες : ceux qui ont véritablement écouté.

Ensuite la Résurrection peut venir : « L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront.

1. Ainsi parle l'épître de Pierre : νεκροῖς εὐηγγελίσθη... ζῶσι δέ (1 P. 4, 6), et elle aussi invoque, à propos de cette prédication, le jugement qui doit être juste (εἰς τοῦτο νεκροῖς εὐηγγελίσθη, 1 P. 4, 6).

Ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie ; mais ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement » (Jean 5, 29). Ici, le langage est autre. L'heure attendue est plus lointaine. Il n'est plus question de l'évangile offert : c'est la grande voix qui appelle à la Résurrection. Elle retentit sur les tombeaux. Tous doivent se lever de la poussière : πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσι... καὶ ἐκπορεύονται. Ils vont à la vie, ou ils vont au jugement. Le temps du choix est passé ; la fin est venue.

L'Apocalypse ne parle pas directement de la Descente aux enfers ; mais elle dépeint l'au-delà en termes pittoresques et symboliques ¹, qui servent de cadre à l'enseignement rencontré ailleurs. Elle

1. La littérature apocalyptique antérieure au N. T. avait habitué les esprits à préciser l'invisible, à se mouvoir avec aisance dans l'au-delà. On sait quelle influence elle a exercée. Hénoch dépeint les scènes d'outre-tombe avec tout le réalisme de l'imagination juive. Il représente en traits grossis, colorés, les demeures et le sort des âmes. Voici les mauvais anges captifs « à la place où le ciel et la terre finissent (18, 14) ». Voici le traitement que subit Azazel (10, 4-6) : « attache-le pieds et poings liés, mets-le dans l'obscurité... mets sur lui des rocs aux arêtes vives ». « Et je vis, dit le *Livre des secrets de Hénoch*, combien les prisonniers souffraient, attendant le jugement incommensurable (40, 12)... Je vis tous nos ancêtres, depuis le commencement avec Adam et Ève » (41, 1).

Dans ce monde, qui s'étend à perte de vue, des personnages connus vont et viennent. Ils s'entretiennent avec les anges, avec les réprouvés, avec Dieu. Hénoch, un vivant parmi les morts, voit les choses les plus secrètes. Il connaît la géographie d'outre-tombe. Les mauvais anges le prient d'intercéder (13, 1.3.7). Son importance est extraordinaire. L'apocalyptique juive qui glorifie ses héros sans mesure, parle de lui comme d'un personnage surnaturel. Les archanges lui confient la tâche qu'ils ne peuvent remplir (12, 3). Il est le plus sage des êtres (37, 4). Michaël lui dit : « Tu es le Fils de l'homme » (71, 5), et c'est le nom même que ce livre donne au Messie. Et voici presque le Messie parmi les morts, parlant, intercédant. Un degré de plus, et c'est le vrai Messie qui prêche... (Eisenmenger, *Entdeckt. Jud.*, p. 397, cite un mot de Rabbi Menachem à propos de Gen. 5, 24 : « Le Métatrône répond : Je suis Hénoch, fils de Jared ». Cf. Épiphane, *Haeres.* 30, 51 sur l'*Adam Cadmon* qui se révèle comme Hénoch et Élie). On prend ainsi sur le vif les habitudes d'esprit grâce auxquelles on pouvait se représenter la génération du déluge, le lieu qu'elle habite et le salut qui lui est apporté.

connaît la prison provisoire (φυλακή) de Satan (20, 7), et les lieux où sont les âmes (p. ex. 6, 9-11). Elle met la puissance de J.-C. en relation directe avec le séjour des morts. Il en a les clefs (1, 18). Il ouvre et personne ne ferme, il ferme et personne n'ouvre (3, 7). Ceux qui sont sous la terre se joignent aux cantiques qui le glorifient (5, 12. 13 ὑποκίτω τῆς γῆς... λέγοντας).

Ainsi, de ces traits épars dans le N. T., de ces conceptions sublimes ou naïves, il ressort clairement que l'enseignement de l'épître de Pierre sur la prédication aux morts n'est pas isolé. C'était une croyance bien établie de l'Église primitive¹. On était d'accord sur le fait, on variait sur les détails. L'épître de Pierre dessine l'ensemble de la scène à peu près comme l'épître aux Éphésiens (Eph. 4), elle parle des morts du temps de Noé avec les traits que les Synoptiques lui donnent (Mt. 24), et comme

1. On sait que l'ancienne Église a cru à une activité rédemptrice du Sauveur dans le séjour des morts. Clément d'Alexandrie, après *Hermas*, parle d'une évangélisation commencée par J.-C., continuée par les apôtres. « L'économie du salut, dit-il, est la même, et là-bas et ici » (*Strom.* 6, 6); mais les effets en sont restreints à ceux qui, n'ayant pas connu J.-C. sur la terre, ont cependant vécu dans la piété. Origène ne limite pas les possibilités de salut. Le curieux apocryphe connu sous le nom d'évangile de Nicodème, qui peut remonter, sous une forme première, au 2^e siècle, dépeint l'apparition triomphale de J.-C. dans l'Hadès, pour libérer par un coup de puissance les Pères d'Israël qui l'attendaient. (Cet écrit, rempli d'un surnaturel tout gnostique, relève d'Eph. 4, 8 et suiv. plutôt que de 1 P. 3, 19). — Ce n'est pas le lieu de rappeler comment ces notions se sont modifiées et cristallisées : 1^o dans l'église latine où la Descente aux enfers devient la libération des Pères enfermés dans les limbes (Thomas d'Aquin); 2^o dans l'église grecque, où l'activité bienfaisante de J.-C. parmi les morts est analogue, mais moins définie et plus étendue (Jean Damascène). — Avec la Réforme, la Descente aux enfers perd toute signification propre : 1^o dans la doctrine luthérienne où il ne s'agit plus que d'un triomphe remporté sur l'enfer, sans libérer personne (Formule de Concorde); 2^o dans la doctrine réformée où la Descente aux enfers est l'équivalent de la mort réelle et des extrêmes souffrances du Rédempteur (Calvin). — La théologie contemporaine, quand elle n'est pas retenue par les solutions traditionnelles, a rendu leur sens historique aux textes du N. T. qui ont trait à cet ordre d'idées. Ou bien elle les relègue parmi les croyances disparues (Renan), ou bien elle y cherche avec piété un élargissement des espérances d'outre-tombe (Dorner, Martensen, F. Bonifas, Ch. Babut).

l'Apocalypse pourrait le faire; elle rappelle l'Évangile de Jean (Jean 5) dans le verset si simple et si large du chapitre 4 (v. 6).

VI. — TÉMOIGNAGES DES PREMIERS ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES

Avant d'aborder les questions d'auteur et de date, il faut recueillir les témoignages des Pères des deux premiers siècles qui en sont la préface nécessaire. Ces témoignages, précis et circonstanciés, sont favorables à la haute ancienneté, et, on peut le dire, à l'authenticité de l'épître.

Voici d'abord celui de Clément de Rome. On peut tenir pour certain que cet auteur, qui écrit vers 95, connaît l'épître et l'utilise. C'est le sentiment de B. Weiss¹ (qui va jusqu'à penser que Clément doit beaucoup plus à Pierre qu'à l'épître aux Hébreux). Lightfoot² et Zahn³ affirment le même rapport. Gebhardt et Harnack⁴ le jugent vraisemblable. Par contre, Usteri⁵ se borne à juger les réminiscences possibles; Ritschl⁶ ne trouve qu'une dépendance incertaine; Holtzmann⁷, peu d'analogies, et susceptibles d'explications diverses.

Le rapport est au moins très probable. Presque tout le vocabulaire de l'épître a passé dans Clément. Cet auteur, il est vrai, imite les Hébreux, Jacques et Paul; il parle le grec moyen de l'Église; il pourrait donc présenter une ressemblance indirecte et pourtant assez rapprochée avec l'épître. Mais outre cette parenté générale de langue, les rencontres précises sont fréquentes.

1. B. Weiss, *St. u. K.*, 1859, p. 159 à 166.

2. *St. Clement of Rome*, t. 1, p. 32 : « La 1^{re} épître est fréquemment citée dans cette lettre ».

3. Zahn, *Geschichte des N. T. Kan.*, t. I, p. 958. Zahn conclut que l'épître était lue « *mit Fleiss* » à Rome à la fin du 1^{er} siècle.

4. Gebhardt et Harnack. *Clem. Rom. Proleg.* III. « *Verisimile est notitiam epistolae Petri I scriptorem non fugisse* ».

5. Usteri, *Comment.*, p. 321.

6. Ritschl, *Entstehung der Altkath. Kirche*, p. 279.

7. Holtzmann, *Einleit.*, p. 320.

Voici le tableau des principales :

1 P. 1, 2	Clém. adresse (πληθυνθείη).
1, 3. 19	7, 4 (αἶμα τίμιον).
1, 11	38, 3 (προετοίμασας).
1, 12	40, 1 (ἐγκεκυρότεσ).
1, 15	30, 1 (ἀγίου μερίς).
1, 17	1, 3 (ἀπροσωπολήμπτωσ).
1, 21	—
2, 1	13, 1; 30, 1; 57, 2 (ἀποθέμενοι πᾶσαν).
2, 9	36, 2; 59, 2 (εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φωσ).
2, 12	50, 3 (ἐν τῇ ἐπισκοπῇ).
2, 13 et suiv.	37, 3; 61, 1 et suiv. (ἄρχουσι.. ὑποτάσσεσθαι).
2, 15	59, 2 (ἀγνωσίας).
2, 17	2, 4 (ἀδελφότητος).
2, 21	5, 7; 16, 17; 33, 8 (ὑπογραμμόν).
2, 25	61, 3 (ἀρχιερέως κ. προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν I.X).
2, 22. 24	16, 5. 10 (Es. 53).
3, 1 et suiv.	1, 3 (γυναῖξιν... ἀγνή).
3, 10 à 12	22, 2-6 (Ps. 34, 12-18).
3, 13	45, 1 (ζηλωταί).
3, 20	7, 6 (Νῶε ἐκήρυξεν).
4, 8	49, 5 (ἀγάπη καλύπτει πληθος ἀμαρτιῶν).
4, 10	38, 1 (χαρίσματος).
4, 19	34, 2 (ἀγαθοποιίαι).
5, 1-5	1, 3 (πρεσβυτέρους... νέους).
5, 2. 3	16, 1; 54, 2 (ποιμνιον).
5, 5	2, 1; 38, 1; 57, 1 (ὑποταγῆτε τοῖς πρεσβυτέροις).
5, 5	30, 2 (ταπεινοὶς διδωσιν χάριν).

Encore une fois, beaucoup d'expressions pouvaient être communes à Clément et à Pierre. C'est en termes analogues qu'ils devaient parler d'obéissance, d'humilité, de crainte, de pureté. L'usage liturgique a pu amener aussi le retour d'expressions usuelles. Mais le nombre même de ces ressemblances rend l'emprunt vraisemblable. Et on relèvera sur ce tableau ci-dessus quelques analogies probablement décisives. La salutation de

l'épître, avec le terme *πληθυνθείη*; l'exemple de J.-C., appelé *ὑπογραμμός* (2, 21; Cl. 16, 17); l'Église appelée *ἀδελφότης* (2, 17; Cl. 2, 14); la pratique du bien, *ἀγαθοποιία*; le troupeau, *ποιμνιον* (5, 2. 3; Cl. 54, 2); la citation sur la charité qui couvre une multitude de péchés (4, 8; Cl. 49, 5); la longue citation du Psaume 34 (Qui souhaite de voir des jours heureux... 3, 10-12; Cl. 22, 2-6); la longue citation d'Ésaïe 35 (1 P. 2, 22-24; Cl. 16, 5. 10). *εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* (2, 9) revient à deux reprises dans Cl. 36, 2, et dans 59, 2 où *θαυμαστὸν* n'est pas répété. Ces deux passages, le second surtout, sont bien conformes au sens de Pierre. Ce texte ne se retrouve d'ailleurs exactement ni dans le N. T. ni dans l'A. T. (cf. Es. 42, 16 LXX), et quoique dans les LXX l'antithèse soit fréquente entre *φῶς* et *σκότος*, aucun endroit n'a pu donner lieu à ce passage, où Clément s'inspire de Pierre. Ajoutons-y la manière dont Clément parle des luttes de l'Église de Corinthe, rappelant au respect de l'autorité religieuse établie. Le ton est le même qu'au début du chapitre 5 de l'épître de Pierre. Les expressions sont semblables. Des deux côtés, des « anciens », des « jeunes » (5, 1-5; Cl. 1, 3), la soumission prescrite (5, 5; Cl. 57, 1).

Clément connaît donc l'épître. Il ne la cite pas expressément : il l'utilise. Il ne dit pas qu'elle soit de Pierre, mais il laisse voir de quelle considération elle jouissait dans l'Église.

L'épître de Polycarpe aux Philippiens (entre les années 110 et 125) contient les citations les plus expresses et les plus détaillées de l'épître de Pierre, mais sans le nommer comme l'auteur : dix passages de l'épître sont insérés; Polycarpe utilise Pierre de la même façon que Paul. Il ne nomme ce dernier que pour son épître aux Philippiens, à cause de la communauté de destinataires. Les textes de Pierre ainsi incorporés sont, outre la salutation qui est analogue :

1 P. 1, 8	Polyc. 1, 3.
1, 12	1, 3.
1, 13	2, 1.
1, 21	2, 1.
2, 11	5, 3.

1 P. 2, 12	Polyc. 10, 2.
2, 22. 24	8, 1.
3, 9	2, 2.
4, 7	7, 2.

Dans l'épître de Barnabas (vers 130), il y a peut-être de faibles traces de l'épître de Pierre¹ : une analogie d'expression entre 1 P. 1, 29 (ῥαντισμὸν αἵματος), et B. 5, 1 (ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντισματος αὐτοῦ); une lointaine analogie d'idées entre 1 P. 3, 23 et B. 16, 8; une ressemblance plus appréciable entre 1 P. 2, 5 et B. 16, 10 (οἶκος πνευματικός), et entre 1 P. 2, 6. 7 et B. 6, 2. 4. Les citations d'Es. 28, 16 et du Ps. 118, 24 se trouvent des deux côtés. On notera encore les rapprochement suivants : 1 P. 4, 9 (φιλόξενοι... ἀνεῦ γογγύσμου) et B. 19, 1 (οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις); 1 P. 5, 1 (συνπρεσβύτερος) et 12 (δι' ὁλίγων), et B. 1, 8 (ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὁλίγα).

La Didachè (vers 130) ne contient pas d'allusion bien définie à l'épître de Pierre. Les traces que l'on a cru en relever sont déclarées par M. Harnack, insaisissables². Si faibles soient-elles, il vaut la peine de les relever : 1, 4 ποία γὰρ χάρις ἔαν... (1 P. 2, 19); 1, 6 ἀπέχου τῶν σαρκικῶν... ἐπιθυμιῶν (1 P. 2, 11); 2, 5 ὑπερήφανος (1 P. 5, 5); 1, 8 ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγέσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν... ἐν.. φόβῳ; 16, 4 ἀθέμιτα (1 P. 4, 3); 16, 5 εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας (1 P. 4, 12; 1, 7).

Hermas (vers 140), au dire de Zahn, connaît et utilise certainement l'épître. Westcott juge les rapprochements très dignes d'être notés. Gebhardt et Harnack n'y voient que des traces incertaines. On sait qu'Hermas ne cite aucun écrit du N. T.; mais il reproduit naturellement les idées, les expressions de ceux dont il s'est nourri. Ainsi sa dépendance à l'égard de Jacques est frappante. On ne peut en dire autant de l'écrit de Pierre; mais il est fort possible pourtant qu'Hermas le connaisse.

1 P. 1, 7 (ἵνα τὸ δοκιμῶν... χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ

1. « Vestigia ep. Petri occurrunt... sed affirmare nolim scriptorem hos libros ad manum habuisse ». Gebh. et Harn., p. LXVI.

2. « Nichtig ». Ad. Harnack, *Die Apostellehre*, 1896 (*Kleine Ausg.* 2^e Aufl.), p. 11.

δοκιμαζομένου) ressemble beaucoup à Vis. 4, 3, 4 (ὥσπερ γὰρ τὸ χρυσίον δοκιμάζεται διὰ τοῦ πυρὸς... πυρωθέντες...).

1 P. 2, 2 parle des chrétiens qui sont comme des nouveau-nés (ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη) et renoncent à toute méchanceté (κακίαν); Sim. 9, 29, 1 emploie la même comparaison (ὡς νήπια βρέφη... οὐδεμία κακία), et Mand. 2, 1 (ὡς τὰ νήπια τὰ μὴ γινώσκοντα τὴν πονηρίαν). Ces expressions reviennent à plusieurs reprises.

Hermas parle de la prédication aux morts dans des termes qui semblent continuer l'« Agada » chrétienne, si l'on peut ainsi parler, de 1 P. 3, 19. L'épître montre le Christ prêchant aux morts, et voici que les apôtres continuent cette activité. Ils s'adressent aux justes de l'ancienne alliance, à ceux dont on peut penser que la prédication de J.-C. les aurait éclairés (Sim. 9, 16, 1 et suiv.).

1 P. 4, 12 et suiv., et de même Sim. 9, 28, 6 montrent le chrétien dans la souffrance (...ἐάν τις ὑμῶν διὰ τὸν Θεὸν παθῇ. ζῶῃν ὑμῖν ὁ κύριος χαρίζεται).

1 P. 4, 16 parle du nom de Christ (μὴ αἰσχυνέσθω... ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτω) pour lequel on doit souffrir. Plusieurs fois des expressions semblables reviennent dans les Similitudes : 9, 14, 6 (οὐκ ἐπαισχυνόνται τὸ ὄνομα αὐτοῦ); 9, 21, 3 et 9, 28, 5.

L'endroit où la ressemblance est le plus marquée est la Vision de la tour (3^e Vis.; cf. Sim. 9, 13, 1 et suiv.). Cette Vision représente l'Église idéale dans son achèvement; la Similitude, l'Église qui se construit. Mais l'Église, considérée comme un édifice dont les fidèles sont les pierres, est dans 1 P. 2, 4-5 d'une manière si particulière qu'il est bien difficile qu'Hermas n'aie pas en vue ce passage. Pierre dit que les chrétiens viennent, comme des pierres vivantes (ζῶντες), pour entrer dans l'édifice (οἰκοδομεῖσθε), et Hermas fait voir comment les pierres vivantes viennent, sortent de l'eau (Vis. 9, 16, 5-7), suivent leur chemin, afin de constituer la tour (εἰς τὴν οἰκοδομήν), bâtie elle-même sur la pierre qui est le Fils de Dieu (Vis. 9, 14, 4 à 6; cf. 1 P. 2, 6).

1 P. 5, 7 (πᾶσαν τὴν μερίμναν ὑμῶν ἐπιρίψατες ἐπ' αὐτόν...) ressemble beaucoup à Vis. 3, 11, 3 (οὐκ ἐπιρίψατε ἑαυτῶν τὰς

μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον). C'est une exhortation qui peut avoir été usuelle; la rencontre n'en est pas moins caractéristique.

D'autres traces sont moins précises. 1 P 1, 20 parle de Christ pré-déterminé avant la fondation du monde et manifesté (φανερωθέντος) à la fin des temps (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων); Vis. 9, 12, 2 et 3, parle du Fils de Dieu plus ancien que toute la création et manifesté (φανερὸς ἐγένετο) à la fin des temps (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν...).

Pierre apparaît pour la première fois comme l'auteur de l'épître chez Papias (vers 140). Eusèbe dit qu'il se servait de la 1^{re} épître de Pierre (*H. E.*, III, 39. 16 : κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως).

On sait que Papias déclare avoir recueilli les traditions des anciens qui avaient entendu Pierre et les autres apôtres. (*Eus. H. E.* III. 39. 4).

L'homélie connue sous le nom de 2^e épître de Clément (entre 140 et 170) ne contient pas d'analogies avec l'épître de Pierre sauf le passage sur la charité qui couvre une multitude de péchés, mais ce texte y est pris dans un sens utilitaire et à la façon d'un proverbe qui a cours (2 Cl. 16, 4; 1 P. 4, 8). Les autres rapprochements parfois indiqués n'indiquent aucune parenté;

1 P. 1, 20	2 Cl. 4, 3
2, 40 et suiv.	14. 1
4, 12	17, 5; 19, 4.

L'écrit connu sous le nom de 2^e épître de Pierre (après 150) confirme le respect déjà ancien dont l'épître de Pierre était entourée.

Elle constitue un témoignage intéressant de son authenticité. Elle est, à cet égard, d'une netteté absolue (1, 1 Simon Pierre...; 3, 1. « Voici déjà la seconde lettre que je vous écris »).

Le Canon de Muratori ne mentionne pas l'épître de Pierre, non plus, comme on le sait, que les Hébreux, Jacques, la 2^e de Pierre ni la 3^e de Jean. Mangold en conclut que ces écrits n'étaient pas encore admis dans le canon ¹. Zahn ² propose une hypothèse bien

1. Bleek-Mangold, *Einl.*, p. 746, n. 2.

2. Voy. l'exposé complet de cette hypothèse dans Zahn. *N. T. Kanon*, t. 2, 1^{re} partie, p. 105-110; le texte proposé se trouve p. 110, note 1.

hasardée, pour expliquer l'absence de notre épître. A l'endroit où le canon de Muratori cite l'Apocalypse de Pierre, le texte aurait été tronqué involontairement par le copiste qui aurait laissé tomber des mots essentiels. Au lieu du texte actuel : « *Apocalypse etiam Johannis et petri tantum recipimus quam quidam*, etc... » il faudrait lire (en corrigeant le style) : « *Apocalypsim etiam Johannis et Petri [unam] tantum recipimus epistulam ; [fertur etiam altera] quam quidam ex nostris*, etc... » Au lieu d'une Apocalypse de Pierre, que Zahn s'étonne de rencontrer en cet endroit, il s'agirait de l'épître. Mais la supposition est gratuite : le texte ne présente pas de lacunes. Il n'offre aucun point d'attache. Il ne serait pas moins artificiel d'imaginer, comme fait Weiss, que l'épître était mentionnée dans le début que nous n'avons plus de ce Canon après l'évangile de Marc interprète de Pierre ¹. Le silence du Canon de Muratori reste un problème ².

Enfin, les témoignages d'Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien sont décisifs.

Irénée ³ cite décidément l'épître de Pierre comme de l'apôtre : « ...et propter hoc Petrus ait non velamentum malitiae habere nos libertatem » (4, 16, 5 ; 1 P. 2, 16). Il cite à deux reprises 1 P. 1, 8 en disant : « Et Petrus ait in epistola sua » (4, 9, 2), et « Hoc est quod et a Petro dictum est » (5, 7, 2). Il le cite d'autres fois sans le nommer. Il écrira : *Sacramenta enarrantes in quae cupiunt angeli prospicere* (2, 17, 19). ...qui cum vapularet non reperiuit, qui quum pateretur non est minitatus (3, 16, 9). ...qui peccatum non fecit, neque inventus est dolus in ore ejus (4, 20, 2, cf. 1 P. 2, 22. 23). ...genus electum Dei, quod acquisivit, ut virtutes ejus enarrentur » (4, 33, 14, cf. 1 P. 2, 9) ; 4, 7, 2 ; 11, 1 cf. 1 P. 1, 4. 10 et suiv. 20.

Tertullien ⁴ a connu et utilisé l'Épître et il l'attribue expressément à l'apôtre Pierre. Il ne la cite pas dans les deux endroits où

1. B. Weiss, *Einleit.*, p. 81.

2. Holtzmann, *Einleitung*, p. 125 et suiv.

3. Zahn. *N. T. Kanon*, t. 1, p. 303. 304 ; Camerlynk, *Le Canon de Saint-Irénée*, Louvain, 1896.

4. H. Rönisch, *Das Neue Testament Tertullians*. Leipzig, 1871.

il énumère les « *instrumenta apostolica* » de son N. T.¹, mais il parle de Pierre comme d'un apôtre éminent (*Scorp.* 12; *Adv. Marc.* 4, 13. *carissimus discipulorum*), martyr comme Paul. Il lui attribue expressément l'épître (*Scorp.* 12) qu'il intitule, à cause du premier nom de l'adresse *ad Ponticos*² (*Scorp.* 12). Il en cite directement ou indirectement de nombreux passages.

I P. 1, 3	<i>de Virg. vel.</i> 17.
1, 25	<i>Adv. Prax.</i> 27.
1, 18. 19	<i>De Fuga</i> , 12.
2, 7	<i>Adv. Marc.</i> 4, 13.
2, 20, 21	<i>Scorp.</i> 12; <i>De Resurr.</i> 49.
3, 3	<i>De orat.</i> 20.
3, 10. 11	<i>Adv. Marc.</i> 2, 19.
4, 8	<i>Scorp.</i> 6.
5, 5	<i>Adv. Marc.</i> 5, 12.

Clément d'Alexandrie³ a commenté l'épître de Pierre; un fragment de ce travail a été conservé dans les Hypotyposes. Clément cite cette épître, l'attribuant expressément à l'apôtre (*Strom.* 4, 46. 47, λέγει ὁ Πέτρος).

De cette série de témoignages on peut conclure 1° que dès 95 le texte de l'épître est connu à Rome; 2° que dès la première moitié du 2^e siècle l'épître est attribuée à Pierre; 3° que dès la deuxième moitié du 2^e siècle elle l'est sans contestation.

VII. — L'AUTEUR

Sur la question de l'auteur, les critiques se divisent en trois groupes. Les uns maintiennent nettement la composition par l'apôtre Pierre. Parmi eux on sait quelle place occupe B. Weiss :

1. *De Resurr. carn.* 39. *De Pudic.* 13.
2. La même suscription se retrouve dans Cyprien, *Testim.* 3, 36. 37. 39; *Cod. Fuld.* : *ad gentes*.
3. Zahn. *N. T. Kanon*, I, 304; Kutter, *Clemens Alexandrinus und das N. T.*, 1897.

Pierre écrit cette épître avant que Paul ait écrit les siennes. Il ébauche la langue et les formules de la pensée chrétienne que le grand apôtre portera à une hauteur incomparable. Ce point de vue a été maintenu comme une hypothèse plausible par Fronmüller, et franchement par Kühn. Les autres partisans de l'authenticité pure et simple sont, ou des auteurs enclins aux solutions traditionnelles comme Hofmann et l'école d'Erlangen (Schott en particulier), comme Steiger, Wiesinger, J.-T. Beck, Huther, Salmon ou des esprits indépendants, de caractères très divers, à qui les objections ne semblent pas assez fortes pour rompre avec le point de vue traditionnel, et qui les expliquent par la théologie inférieure de Pierre et ses tendances surtout pratiques. Ainsi Schleiermacher¹ et Renan². Ce dernier d'ailleurs apporte des atténuations à la stricte authenticité : il parle du secrétaire dont Pierre s'est servi.

Un deuxième groupe estime que l'authenticité absolue ne peut se défendre, à cause des imitations excessives, de l'enseignement composite et de la langue. Frappés pourtant par le caractère primitif de l'épître, par la sève vivante dont elle déborde, ils cherchent à sauvegarder l'authenticité du fond, et attribuent à Pierre l'inspiration générale, peut-être même les matériaux essentiels, en donnant une part prépondérante dans la rédaction à ce secrétaire dont parle Renan. Ils attribuent généralement ce rôle à Silvain, et trouvent naturel qu'un disciple de Paul ait revêtu des expressions de son maître les effusions pieuses d'un autre. Jérôme supposait déjà que Pierre avait écrit en hébreu, et que Marc ou Silvain l'avaient traduit; mais il ne peut être question de traduction pour un écrit dont la langue n'en présente point de traces, et ne cite l'A. T. que d'après les LXX. Eichhorn (1818) pense d'après Semler, que Pierre a fait écrire l'épître par un disciple de Paul, Marc ou Silas. Et cette hypothèse³, « Pierre par Silas », sera

1. *Einkl. in d. N. T., Sämmtl. Werke*, VIII, 1845.

2. *L'Antechrist*, p. 112 : « Marc, selon son habitude, servit de secrétaire à Pierre ».

3. Ep. 150 *ad Hedib. quaest.* 11. Cf. Bleek, *Einkl. in d. N. T.*, 1875 (Bleek-Mangold). A. Sabatier, art. *Pierre*, dans l'*Encyclopédie* des Sciences religieuses,

reprise, fortement développée par Ewald, admise par Bleek, Sabatier, Usteri, exagérée par Senfert¹ et von Soden² qui veulent que Silvain ait composé sur le tard, de toutes pièces, cette épître, et l'ait signée de Pierre pour lui faire honneur et se donner du crédit. Von Soden pense que les lecteurs savaient parfaitement bien qui leur écrivait. Mais alors, pourquoi cette fiction que Harnack appelle avec raison une « *gemüthliche Täuschung* » ?

Un troisième groupe est formé de ceux qui pensent que les objections énoncées sont décisives, et que le contenu de l'épître suppose une époque décidément postérieure. C'est avant tout Baur et l'école de Tubingue : en particulier Schwegler, Zeller, K. Köstlin, Hilgenfeld, Hausrath. Ce sont enfin Weizsaecker, Pfeleiderer, Holtzmann.

D'autre part encore, des critiques aussi solides que de Wette et Reuss, suspendent leur jugement. Enfin nous avons cité précédemment l'hypothèse de Harnack. Frappé du caractère ancien de l'épître et de sa valeur religieuse, ne pouvant l'attribuer à Pierre et n'imaginant pas qu'un écrit aussi pieux puisse contenir des faussetés comme « Marc mon fils », et « je vous écris par Silas », ce critique éminent pense que nous avons affaire à une très ancienne homélie sur la patience dans la persécution, dont l'auteur serait un disciple de Paul, et tellement au courant de sa pensée qu'il s'y mouvait avec facilité. L'extérieur d'une lettre aurait été donné plus tard au moyen de formules épistolaires, peut-être par l'auteur même de la 2^e ép. de Pierre⁴.

Il y a en effet de très fortes raisons contre la composition par Pierre seul.

1881, p. 621 : « On pourrait penser que Sylvanus n'a pas été seulement le porteur mais le rédacteur de la lettre ».

1. *Z. f. w. Th.*, 1885, p. 350. On sait que Seufert identifie artificiellement Tite et Silvain. L'auteur serait *Titus Silvanus*. Voy. le commentaire sur 5, 12.

2. *H. C.*, p. 117. Silvain apôtre (1 Th. 2, 6), prophète (Act. 15, 32), aurait le droit de parler au nom de l'apôtre glorifié.

3. Baur, *Paulus*, 1845. *Th. Jahrb.*, 1856, p. 219; Schwegler, *Nachap. Zeit.*, t. 2, 1846, p. 4 et suiv.

4. Harnack, *Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, 1897, p. 457 et suiv. 464. Cf. Jülicher, *Einleitung*, p. 132 et suiv.; Holtzmann, *Einleitung*, p. 316 et suiv.

C'est avant tout le manque d'originalité. L'épître s'inspire des écrits de Paul. Elle les imite, et par endroits, de fort près. On ne peut restreindre la portée de ces ressemblances. Nul hasard, nulle influence d'un milieu commun n'explique des rencontres qui vont jusqu'aux détails. A côté des imitations positives il y a l'esprit, l'empreinte des idées pauliniennes. On ne se représente pas Pierre avec son génie primitif, son origine galiléenne, ses souvenirs personnels, écrivant cette homélie édifiante et touchante où l'on retrouve bien la piété mais non la verdeur et la spontanéité qu'on attendrait de lui, la calquant sur les Éphésiens, y insérant des pensées de l'épître aux Romains et de celle de Jacques ?

C'est le caractère composite des notions : ce mélange de christianisme palestinien primitif et de paulinisme postérieur qui, depuis Semler, a frappé les premiers critiques.

C'est le manque de souvenirs directs du ministère et de l'enseignement de J.-C. On l'explique en partie par le genre littéraire des épîtres : elles transforment les souvenirs en doctrines, elles insistent sur les prophéties accomplies plutôt que sur le détail des faits. On n'en est pas moins surpris de la façon dont Pierre parlerait de J.-C. Il se dit témoin de ses souffrances. Il les dépeint, et il ne trouve que les termes les plus généraux, sans une circonstance particulière, sans une note personnelle. Il ne dit pas qu'il a été surtout le compagnon de la vie de son Maître, l'auditeur de ses discours, le dépositaire de ses promesses. Il parle de tout, il veut être complet et il ne dit rien de ce qu'on attendrait d'abord.

C'est la langue dont il fait usage. Il est fort probable, il est vrai, que Pierre savait le grec¹. Le coin de la Galilée où il vivait avant son apostolat en rendait l'usage presque indispensable. Tibériade était une ville tout hellénisée. A Capernaüm on coudoyait à chaque instant les païens. La « Galilée des Gentils » rendait leur fréquentation inévitable. Le frère même de Pierre porte un nom grec. Dans le cercle des apôtres on trouve encore le nom de Philippe. Jésus ne semble pas avoir eu de difficulté ni pour lui ni

1. B. Weiss (*St. u. K.*, 1873, p. 545) : « Pierre écrivait en araméen, et faisait traduire ».

pour ses apôtres à rencontrer des Grecs, à se rendre en terre païenne. Ensuite, la facilité avec laquelle Pierre voyage, remplit son apostolat dans une ville comme Antioche, visite les contrées où l'Église se fonde, le rôle prépondérant du grec dans le christianisme primitif et dans sa littérature : tout rend fort invraisemblable que l'apôtre n'ait pas su le grec.

Il y a pourtant un texte qui semble l'établir. C'est la tradition bien connue qu'Eusèbe a conservée : le mot de Papias sur Marc devenu l'ἑρμηνευτής de Pierre¹. Mais que signifie au juste cette indication ? Que Marc était, au sens propre, l'interprète de Pierre, afin de le traduire soit en grec soit en latin ? Qu'il était son secrétaire, ou bien encore celui qui mettait par écrit ses souvenirs ? En fait, d'après Papias, Marc a été ἑρμηνευτής en écrivant les récits de son maître. Il est fort possible, d'après ce texte même, qu'il l'ait fait après la mort de l'apôtre. Rien ne prouve donc que Pierre ait ignoré le grec ; mais on peut supposer qu'il ne le savait pas assez pour l'écrire d'une façon à peu près littéraire.

En tous cas, la langue de l'épître ne peut guère être la sienne. Sans être en aucune façon élégante, c'est pourtant du grec hellénistique courant, tel que Pierre, l'ancien pêcheur du lac, aurait eu peine à l'écrire. On y trouve des traces de la langue littéraire. On note beaucoup de mots, 60 environ, qui ne reviennent pas ailleurs dans le N. T., ni en général dans la Bible grecque. Ce style, d'ailleurs, n'a rien de personnel ni de spontané. Il est à la fois aisé et appliqué. On ne voit guère l'ardent Galiléen équilibrant ses phrases, s'appliquant à enchaîner

1. Eus. *H. E.*, III, 39, 15 ἑρμηνευτῆς Πέτρου γερόμενος... ἔγραψεν (Gebh. et Harnack, *PP. Apost.*, 2^e éd. t. 1, p. 92 et suiv.). Pour le sens d'« interprète », voy. Schleiermacher, *St. u. K.*, 1832, p. 759; Grimm., *St. u. K.*, 1872, p. 685-688; Usteri, *Comment.*, p. 339; Jülicher, *Einleit.*, p. 133. 196; Bleek, *Einleit.* 4^e éd. Pour le sens de « secrétaire », voy. déjà Jérôme. Pour le sens de « rédacteur », voy. Zahn. *N. T. Kanon*, t. 1, p. 878-882; Holtzmann, *Einleit.*, p. 382. Link, *die Dolmetscher des Petrus*, *St. u. K.*, 1896, p. 405-436; Harnack, *Chronologie*, p. 652; Godet, *Introduction au N. T.*, 1^{re} partie, 1899, p. 331. 332 : « Ce sens paraît en effet résulter naturellement de la relation entre le participe γερόμενος et le verbe ἔγραψε ». (Pour la bibliographie, voir Link, *art. cit.*)

exactement ses propositions. On y reconnaît enfin une intimité complète avec les LXX qui sont la seule Bible de l'auteur, et l'on ne comprendrait pas que Pierre fût étranger au texte hébreu de l'A. T.

On sera moins touché d'une raison sur laquelle Holtzmann insiste : que l'épître donnerait de la personne et de la pensée de Pierre une idée tout autre que celle qui ressort des écrits de Paul. Dans ces écrits, Pierre se sépare de Paul qui lui reproche son « hypocrisie » (Gal. 2, 11), et dans l'épître il serait son élève, reproduisant ce qu'il dit de l'inspiration (1, 10-12), de l'activité du Christ dans le monde des morts (3, 19. 20), du baptême (3, 21), de la régénération (1, 23; 2, 1. 2. 24). Mais on a beaucoup exagéré l'opposition de Pierre et de Paul. En réalité, ils étaient unis de principes et de cœur; même ce qu'on appelle la dispute d'Antioche établit leur parfaite entente sur le fond des choses. Si Pierre est accusé d'hypocrisie quand il pactise avec les judaïsants, c'est qu'il n'a réellement rien de commun avec eux. Ce qui est extraordinaire, ce n'est donc pas que son épître soit paulinienne, c'est la façon dont elle l'est.

Il est difficile pourtant de ne pas rattacher l'épître de Pierre à cet apôtre, ne serait-ce qu'à cause de l'adresse et des salutations. Voilà donc, en plein âge apostolique, un écrit des plus remarquables par la sève religieuse, par l'attachement passionné pour J.-C. Nulle part on ne trouve un sentiment plus exalté de la perfection, un idéal plus pur, une sainteté plus scrupuleuse. L'auteur insiste précisément sur la franchise, en disciple du Maître sans fraude. Et il inventerait qu'il est Pierre, que Marc est son fils, que Silvain est son envoyé! Et dans quel but? Il ne prescrit rien de particulier. Il n'apporte aucune doctrine spéciale. La prédication aux morts n'intervient que par allusion et en expliquant un texte de Paul. Il ne s'agit que d'édifier, que d'affermir la foi. On ne saurait invoquer ici l'analogie des pseudépigraphes. Hénoc, Esdras, Baruch sont des auteurs supposés; mais de quels écrits! les rêveries de l'apocalyptique juive comportent des noms fictifs. Mais en tête d'une épître toute de vérité, un faux titre ne se conçoit point. Alors se présentent deux hypothèses qui sauve-

gardent la sincérité de l'écrit. Celle de Harnack¹ d'abord qui voit dans les formules du début et de la fin des additions postérieures :

« Si l'épître, dit-il, n'est pas de Pierre; si cependant sous sa forme actuelle, d'après les expressions du début et de la fin, elle prétend être de cet auteur; mais si cette attribution ne se manifeste pas dans le corps de l'écrit, et si enfin on n'arrive pas à comprendre comment l'auteur en est venu à attribuer l'épître à Pierre, il ne reste qu'une issue, c'est que le début et la fin soient une addition postérieure. Cette solution se recommandera surtout : 1° si ces phrases se laissent facilement détacher de l'écrit; 2° si, à l'examen, elles soulèvent des difficultés qui ne s'expliquent que par une addition postérieure; 3° s'il se trouve un motif rendant compte de l'addition; 4° enfin si la tradition même est favorable à la supposition faite. »

En réalité, la tradition est muette sur ces additions faites à une homélie primitive. Si c'est une homélie, le sujet en est bien large : c'est l'exposé même de l'Évangile apostolique. Les formules de la salutation, comme le remarque Jülicher, ont le caractère paulinissant du reste de l'écrit, les affirmations religieuses qu'elles contiennent sont unies au corps de l'épître non seulement par des analogies, mais par leur signification profonde. Les détails de la fin prêtent à des difficultés, mais non insurmontables. L'hypothèse, en somme, n'est pas confirmée.

Vient enfin la composition par Silvain. On suppose que Silvain, compagnon de Paul et de Pierre, a écrit l'épître au nom de Pierre, et revêt naturellement les pensées qu'il a mission d'exprimer, d'une forme paulinienne. Il n'est pas impossible de voir dans les mots διὰ Σιλουανοῦ... ἔγραψα (5, 12) une indication favorable à cette hypothèse.

On sait peu de chose de Silvain. C'est bien le même personnage que le Silas des Actes.

Il était citoyen romain (Act. 16, 37). C'était un juif considéré

1. *Chronologie*, p. 457-458.

de la Diaspora. Il avait reçu une culture hellénistique. Converti au christianisme, il était devenu l'un des prophètes de l'Église de Jérusalem (Act. 15, 22).

On peut en conclure qu'au temps où il était juif, il ressemblait sans doute à ces Agadistes, prédicateurs populaires, qui lisent, commentent les prophètes, passionnent les foules¹ avec leur conviction ardente, leur imagination vive, leur don d'improvisation².

Ils tiennent peu aux cérémonies extérieures³. Ils appliquent au Messie en toute liberté⁴ les versets des prophètes. Ils insistent sur le sens intime et moral, et on ne leur demande que de ne pas être en contradiction avec la loi proprement dite⁵. Une partie de leur emploi est de communiquer des doctrines secrètes⁶, développant les germes bibliques⁷, créant des paraboles, des sentences, source inépuisable d'enseignement et de consolation.

Devenu chrétien, Silvain a l'esprit de prophétie, ses pensées s'orientent vers l'avenir, l'espérance est le centre de ses préoccupations, la « paraclèse » reste le but de ses discours.

Il est compagnon de Paul, uni à l'apôtre par la communauté des travaux et des souffrances. Paul « choisit Silas » (Act. 15, 40) pour le suivre dans son deuxième grand voyage missionnaire à travers la Syrie et la Cilicie, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Corinthe. Silvain est près de lui au moment où il écrit les épîtres aux Thessaloniens. Il peut lui avoir servi de secrétaire et s'être assimilé sa manière de penser, de parler, d'écrire.

Il connaît Jacques. Il a subi son influence à Jérusalem. Il apprécie ses fortes maximes, son langage figuré et sententieux.

1. J. Derenbourg, *La Palestine*, p. 349.

2. Derenbourg, p. 351.

3. Hanania convertissant le jeune prince d'Adiabène, le dispensait de la circoncision.

4. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. XII.

5. Les Juifs d'Alexandrie cultivent l'Agada. Philon est plein de ces imaginations (Neubauer, p. XIII).

6. Hamburger, *Real-Encycl. des Jud.*, art. *Agada*.

7. 1 P. 3, 19?

Compagnon de Pierre, il comprend facilement ce christianisme galiléen, fervent, fait d'amour enthousiaste pour J.-C., d'adoration pour Celui qui a souffert et qui est entré dans la gloire. Et quand il écrit au nom de l'apôtre aux églises d'Asie-Mineure, c'est une œuvre à la fois une et composite qu'il leur adresse, mêlant, dans un alliage exquis, le meilleur de lui-même avec ce que Pierre a de plus excellent.

Parmi les explications que l'on a essayées de l'origine de l'épître, c'est, nous semble-t-il, la plus probable, celle qui répond le mieux aux données du problème.

VIII. — DATE DE LA COMPOSITION

Les diverses dates proposées s'échelonnent sur une période de cent ans environ, de 43 à 140. Les partisans de l'authenticité absolue viennent les premiers et placent l'épître à des moments très divers de la vie publique de Pierre. Ceux qui admettent l'authenticité partielle (Pierre par Silas) hésitent entre les temps qui ont précédé et ceux qui ont suivi la persécution de Néron. Les adversaires de l'authenticité choisissent l'une des années suivantes.

La plupart des anciens auteurs catholiques, insensibles aux difficultés critiques, supposent une date très ancienne : l'écrit de Pierre devance les autres, comme il appartient au Prince des apôtres. Baronius et Corneille de la Pierre le placent « avant toutes les épîtres de Paul » ; Foggini en 43, la Bible de Vence de 45 à 50, Allioli en 50.

B. Weiss et Kühl le placent en 54, avant la grande activité de Paul en Asie-Mineure, avant les grandes luttes relatives à la loi. Kühl imagine un voyage fait par Pierre dans la Diaspora babylonienne avant le séjour de Paul à Éphèse. Mais, en général, c'est entre les années 62 et 66 que les partisans de l'authenticité, absolue ou limitée, hésitent. Ils avancent plus ou moins la date, suivant qu'ils cherchent à la faire cadrer avec les relations présumées de Pierre et de Paul, suivant qu'ils trouvent dans l'épître l'indice

que la persécution de Néron est imminente ou qu'elle a éclaté, et suivant la date qu'ils assignent à la mort de l'apôtre, date qui flotte entre 64 et 68. Steiger, Wieseler, Guericke, Bleek, Keil font tomber l'épître dans la captivité romaine de Paul, avant la persécution de Néron, en 62; Burger en 63; Lamy, pendant que Paul serait en Espagne; Thiersch, qui a un sens si juste des divers moments du siècle apostolique, vers 63 ou 64; Salmon, Renan, Lightfoot, peu avant la persécution de Néron. L'auteur tracerait le code de la persécution au moment où on pressent qu'elle va être rude. Nulle époque, selon Renan, ne cadre aussi bien avec tous les détails.

D'autres, et dans le nombre beaucoup d'auteurs catholiques¹, croient trouver dans l'épître la trace des vives souffrances amenées par la persécution, et la placent dans les temps qui ont immédiatement suivi, qu'elle soit écrite de Babylone (Neander, Meyer, de Wette, Grimm, Huther) ou de Rome (Schott, Wiesinger, Ewald, Sieffert²). Bovon la place entre 64 et 66 : « Il m'est impossible, dit-il, de voir quoi que ce soit dans la première épître de Pierre qui oblige décidément à descendre plus bas que le règne de Néron³. » Hatch⁴ estime que « l'époque de la persécution de Néron est la première qui puisse satisfaire aux conditions requises ». Il insiste sur la concordance entre Tacite (*Ann.* XV, 44) et les données de l'épître. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait admettre, que Pierre n'est pas mort dans les scènes tragiques de l'an 64.

Viennent ensuite les adversaires de l'authenticité. Ceux qui sont sensibles au caractère chrétien très pur, très primitif de l'épître, la placent le plus près possible des derniers temps de l'apôtre : Harnack⁵, « vraisemblablement dans les années 83-93, mais peut-être déjà 10 ou 20 ans plus tôt ». C'est se rapprocher

1. Hug, Glaire, Drach, Batiffol : « La première des deux épîtres est sûrement contemporaine de la persécution néronienne, et a été écrite de Rome (abbé Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, 1897, p. 5).

2. *R. E. art. Petrus*.

3. *Théol. du N. T.*, t. 2, p. 443.

4. *Encycl. Brit.*, art. cit.

5. *Chronologie*, loc. cit.

beaucoup de l'opinion conservatrice. Ramsay¹ descend après 70, jusque vers 80; Jean Réville², « à la date qui vit éclore les autres écrits de la même famille, spécialement les Actes », après 80. Cet auteur insiste sur ce que l'épître parlerait des souffrances plus que des persécutions³. Il trouve l'occasion de ces tribulations dans la rigueur avec laquelle Domitien fit percevoir l'impôt des didrachmes qui permit de distinguer les chrétiens des juifs, ainsi que dans la dureté qu'il montra contre les philosophes et les propagateurs de religions étrangères. Blom⁴ et Scholten⁵ avaient adopté la même date. Von Soden⁶ estimant que l'attribution à Pierre soulève trop de difficultés, et s'en tenant aussi au temps de Domitien, préfère les années 92 à 96.

D'autres enfin croient nécessaire de descendre plus bas, jusqu'à l'époque de Trajan⁷, pour trouver le moment où l'épître a pu être composée. Selon eux, son caractère composite ou conciliant réclame cette date tardive, et la situation qu'elle reflète correspond exactement à la lettre de Pline. On y retrouverait les procès généralisés de l'an 112, en Bithynie, et les mots *πασι γέτω... ὡς χριστιανός*⁸ (4, 16), rappelleraient l'indication de Pline : « *nomen ipsum si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini, puniantur*⁹. »

1. Ramsay, *The Church in the roman empire*, 1895, p. 279 et suiv.; *The Church and the empire in the first century*, *Expositor*, 1893, VIII, p. 290 et suiv. Ramsay croit reconnaître que les chrétiens étaient poursuivis d'office, livrés au supplice; il y voit un changement de procédure qui fait date.

2. *Les origines...*, p. 360.

3. C'est Ramsay (*The Church*, *loc. cit.*) qui a dit que sous Néron les chrétiens sort des *sufferers*, non des martyrs, car jusqu'en 64 leur religion n'est pas un crime. Mais qu'est-ce donc que souffrir pour sa foi, jusqu'à la mort?

4. Blom, *d. Br. v. Jacob.*, *Theol Tijdschr.*, 1869, p. 241-261.

5. Scholten, *Bijdragen*, p. 79.

6. Von Soden, *H. C.*, p. 474.

7. A. Sabatier, sans se prononcer, et tout en inclinant à la composition de l'épître par Silvain, estime que « cette situation semble correspondre à celle que nous fait connaître la lettre de Pline à Trajan ». *Encycl.*, *art. cit.*, p. 622).

8. Eus., *H. E.*, III, 17 et 18, 4.

9. Pline, *Ep.*, X.

Ainsi Baur, Schwegeler, Keim, Lipsius, Hilgenfeld, Hausrath, Mangold, Pfleiderer¹, Weizsaecker², Schmiedel³, Jülicher⁴.

Notons enfin le sentiment de Zeller⁵ et de Steck⁶ qui la placent sous Adrien parce qu'elle imite l'épître aux Éphésiens qu'ils jugent être de ce temps, et celui de Volkmar⁷ qui la met sous Antonin entre 140 et 147 parce qu'elle utiliserait le livre de Hénoc'h qu'il place lui-même fort tard. De tous les auteurs qui dépassent le temps de Domitien, Harnack dit qu'ils obéissent à « un préjugé qui est réfuté par la lettre même de Pline sur laquelle on s'appuie ».

Fixons donc les limites entre lesquelles la date véritable doit être cherchée. On ne remontera pas plus haut que l'épître aux Éphésiens. On ne descendra pas plus bas que la lettre de Clément. La première date possible serait donc 59 ou 60. La récente hypothèse de Harnack qui fait reculer de quatre ans environ toute chronologie de la vie de Paul n'a pas rencontré l'assentiment de la critique. Elle nous amènerait à 55 ou 56 comme terme extrême. Mais on ne peut s'y arrêter⁸.

1. Pfleiderer (*Urchristenthum*, p. 656.657), s'appuie sur ce que les procès dont le christianisme même est la cause datent de Trajan, sur les recommandations faites aux anciens, sur le nom apocalyptique de Rome, sur la grande autorité attribuée à Pierre.

2. *Ap. Zeit.*, p. 475 : après Clément de Rome, à l'occasion de la persécution possible; de même Mangold (Bleek-Mangold, *Einleit.*, p. 667).

3. Schmiedel (*Encycl. Ersch et Gruber*, art. *Kathol. Br.*) pense au crime de délation puni par Trajan (ἁλλοτριεπιστοπος, cf. Pline, *Paneg.* 34). Schmiedel veut que la persécution de Néron ne se soit fait sentir qu'à Rome.

4. Jülicher (*Einleitung*, p. 135) : vers l'an 100. L'épître connaît les Pastorales, les Hébreux, les Évangiles, le quatrième Esdras. La lettre de Trajan à Pline indique l'horizon. La période des persécutions est ouverte. Le chrétien es poursuivi comme tel, l'État partage les soupçons de la foule. Dans l'Église, les « jeunes » ont la même tendance à l'indépendance que dans Clément de Rome.

5. *Z. f. w. Th.*, 1861, p. 427.

6. *Jahrb. f. p. Th.*, 1891, p. 562.

7. *Z. f. w. Th.*, 1861, p. 427.

8. On en trouvera l'exposé dans la *Chronologie*, p. 233 à 239, et la réfutation dans un article spécial de Schürer, *Z. f. w. Th.*, 1898, p. 21 à 42. On sait que

Toutes les données de l'épître même sont en faveur d'une date ancienne. La Parousie est attendue naïvement, ardemment : aucun doute ne s'élève sur sa proximité; on est encore dans l'évidence primitive. Les fidèles sont nouveaux convertis. Ils appartiennent à la première génération chrétienne. Les allusions sont constantes à l'état dont ils viennent de sortir. Nulle trace de gnosticisme. L'Ancien Testament est parfaitement compris. L'Eglise n'a que l'organisation simple, rudimentaire des premiers temps. Point d'épiscopat, pas même ce commencement de hiérarchie que les Pastorales indiquent : rien que des anciens qui conduisent le troupeau; et entre tous une parfaite entente, une soumission réciproque qui suppose de petites communautés dans la ferveur du premier amour¹. La persécution n'a pas le caractère officiel qu'elle aura sous Trajan. Le nom de chrétien peut servir de charge : il en a été ainsi dès le commencement²; mais on a plus volontiers

la chronologie de Paul, qui s'établit par les Actes et les Épîtres, se raccorde à la chronologie générale par une seule date, l'année où Félix a été rappelé et remplacé par Festus. On s'en tient généralement à l'an 60. Mais Harnack remarque que la *Chronique* d'Eusèbe indique la deuxième année de Néron, qui commence à régner en octobre 54. Il remarque également que Félix après son rappel fut l'objet d'une plainte de la part des Juifs, et que son frère Pallas obtint pour lui le pardon de l'empereur (Josèphe, *Ant.* 20, 8, 9.). Pallas ayant été disgracié, suivant Tacite (*Ann.* XIII, 14, 15) en février 55, le retour de Félix devrait avoir eu lieu avant cette date. — Schürer maintient la date de 60, comme la plus probable, en faisant remarquer : 1^o que les données de la *Chronique* sont peu solides; 2^o que la disgrâce de Pallas a été très relative et lui a laissé une haute influence (*Ann.* XIII, 14); 3^o que l'on se heurte à de grandes invraisemblances en reculant à ce point toute la chronologie du siècle apostolique.

1. Ramsay (*The church in the roman Empire*, loc. cit. p. 284) doute que le christianisme ait pu faire des progrès sérieux au nord de l'Asie-Mineure dès 64. Il suppose, d'une façon toute gratuite, que le christianisme n'a pas dû atteindre Amisus avant 65. Voir le commentaire (1, 1).

2. Il serait tout à fait inexact de voir, dans le fait que le nom de chrétien est poursuivi, l'indication du temps de Trajan, à cause du mot de Plinie : « *nomen ipsum Christianum si flagitiis careat, an flagitia nomini cohaerentia puniantur* » (*Ep.* X). Trajan n'est pas le premier qui décide que le nom de chrétien suffit à mériter la mort. Il trouve cet usage établi. Il en régularise l'application (Ramsay, *The church...*, p. 213. De même Duchesne, *Origines..* p. 108 et suiv.); Renan (*L'Antechrist*, p. 184) dit de l'an 67 : « sans qu'il y eût

recours aux accusations de droit commun. Il y a d'abominables préjugés, de basses calomnies; quand un crime a été commis, on accuse les chrétiens, on leur attribue les malheurs publics. Mais il n'y a pas encore de procédure fixe. L'innocence peut confondre les détracteurs. Que les disciples de J.-C. soient saints, charitables, prêts à rendre compte de leurs espérances. L'autorité n'est pas encore persécutrice. Elle est plutôt tutélaire. On la regarde avec un optimisme confiant. On se représente qu'elle punit et récompense suivant qu'on fait bien ou mal : les gouverneurs sont envoyés dans les provinces pour représenter l'autorité du prince, base de l'ordre social. L'ennemi, ce n'est pas encore le pouvoir, ce sont les gens ignorants, violents, débauchés, c'est la foule aveugle qui n'admet pas un culte et une morale par lesquels elle se sent condamnée.

Tout ceci répond aux données de Tacite : « *quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat* » (*Ann.* XV, 44). C'est le temps qui précède le coup de tonnerre de l'an 64. Souffrir peut

d'édit en forme, interdisant la profession du christianisme, cette profession mettait en réalité hors la loi; *hostis, hostis patriae, hostis publicus...* autant d'appellations inscrites dans les lois pour désigner ceux qui mettaient la société en péril... »

L'abbé Duchesne généralise : les chrétiens dit-il, étaient toujours condamnés comme chrétiens (*Les Origines*, p. 111). Le Blant par contre, veut qu'ils l'aient été sous des prétextes de droit commun (*Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs*, dans les *Comptes rend. de l'Acad. des Insc.*, 1866; cf. de Rossi, *Bullet.*, 1867). On trouvera dans Mommsen (*Das Religionsfrevel im roemischen Rechte*) l'examen des lois sous lesquelles les chrétiens pouvaient tomber : loi défendant d'introduire des divinités étrangères, loi sur le sacrilège, loi de lèse-majesté (*Tert. Apol.* 5. 10). On sait que les applications de cette dernière étaient de plus en plus étendues sous l'Empire. — De Broglie (*Rev. des Deux Mondes*, 1^{er} février 1898) insiste sur l'étonnement irrité que produisait la foi nouvelle, qui affirmait une vérité unique et combattait les erreurs contraires; G. Humbert, sur le principe qui prohibe toute association illicite (*Dict. des Ant. Gr. et Rom.*, de Daremberg et Saglio, t. 1, p. 1296. — G. Boissier (*La fin du paganisme*, t. 1^{er}, p. 343 à 394, cf. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins*, 2 vol., 1875) donne un résumé bref et intéressant de la question. L'étude même des causes des persécutions fait toucher du doigt combien l'épître de Pierre est ancienne.

être le lot de l'Église, partout où elle se trouve, quand Dieu le veut; mais pour le moment, ces souffrances n'ont rien d'excessif ni d'inexorable.

Cette date probable (début de l'an 64), est-elle possible? Il reste une difficulté assez sérieuse. Si l'épître est écrite de Rome et si Pierre et Silvain en sont les rédacteurs, comment se fait-il que Paul qui était en vie, qui était probablement à Rome, n'y soit pas mentionné? Pierre écrit aux Églises que le grand apôtre a fondées. Il nomme Marc et Silvain. Il rappelle aux lecteurs la grâce qui leur a été faite (5, 12), ceux qui les ont évangélisés (1, 12). Il se tait sur l'homme unique dont on attend le nom. On n'arrive pas à écarter cette difficulté d'une manière satisfaisante. On suppose que Paul n'était pas à Rome : c'est l'hypothèse à la fois si commode, si peu démontrée, mais toujours possible de sa double captivité¹. Qu'il nous est difficile, à moins de données précises, de raisonner d'une façon utile sur les allées et venues des apôtres et de leurs compagnons! Les écrits sont plus sûrement datés par leur contenu que par des rencontres de noms qui s'expliqueraient bien simplement par des circonstances que nous ignorerons toujours. Paul peut être absent. Il peut être déjà mort.

Souvent aussi l'on suppose que l'épître a été écrite dans les temps qui ont suivi la persécution de Néron. On suppose que Paul a succombé dans la tourmente. Pierre a survécu. Un an après

1. Voy. dans Zahn (*Einleit.*, t. 1^{er}, p. 435 et suiv. : *Der Lebensausgang des Paulus*) le plaidoyer le plus récent en faveur de la double captivité romaine de Paul. La première se termine dans l'été de 63. Paul se rend en Espagne au commencement de 64, revient à Rome au printemps de 65, fait son dernier voyage en Orient, passe à Nicopolis l'hiver de 65 à 66. De retour à Rome, arrêté dans l'été de 66, il est décapité à la fin de l'année, sur la route d'Ostie. Les arguments essentiels de Zahn sont : les données des Pastorales sur un voyage en Orient, et les traditions du 2^e siècle sur le voyage en Espagne, notamment les Actes de Paul, les Actes de Pierre (que Zahn met en 170), le fragment de Muratori. — Cf. Harnack (*Chronologie...*, p. 239) qui place la libération de Paul en 58 ou 59, et son supplice en août 64. Cette dernière date, dit-il, est acquise (*gesichert*). Sur les voyages de Paul, dans l'intervalle, nous aurions le témoignage des Pastorales, de Clément de Rome (5, 7, τὸ τέρμα τῆς δούσεως signifiant l'Espagne), et le Fragment de Muratori. — Voy. sur l'hypothèse de la deuxième captivité le jugement de Jülicher, bien sévère dans la forme (*Einleit.*, p. 125).

l'hécatombe du mois d'août 64, il est l'apôtre le plus en vue. Jean n'est pas encore à Éphèse et n'a rien écrit. Pierre envoie tout naturellement aux Églises sous la croix un message qui doit affermir leur foi et soutenir leur courage.

La difficulté est d'abord que Pierre ait survécu à la persécution.

Clément de Rome ¹ n'y est guère favorable. Certes le passage qu'il consacre aux victimes de Néron, est oratoire, sans précision. Au premier abord, on ne voit pas bien où Pierre est mort, ni à quel moment; mais si Clément s'exprime sans rigueur, on se rend compte aisément de ce qu'il a voulu dire. Il affirme que les deux apôtres ont été martyrs. Il donne à entendre qu'ils ont souffert à Rome, il dit de la foule des suppliciés de l'an 64 qu'ils ont été réunis à ces héros de la foi. Ainsi Pierre serait mort avec eux (συνήθροίσθη), non après. La tradition est unanime à ce sujet ².

On doit être frappé aussi de ce que l'épître ne contienne aucune trace de la commotion violente de l'an 64 dont le retentissement avait été immense. Son style un peu vague exclut les allusions précises; mais le langage employé ne peut manquer de correspondre aux circonstances ambiantes. On ne comprend plus des expressions comme ἐλίγον ἄρτι εἰ δέον (I, 6) après les torches vivantes du Vatican, après les martyrs de l'Apocalypse. Ce dernier livre, ainsi que l'épître aux Hébreux, montre dans quel style on parle des persécutions, passé cette date.

Peut-on descendre plus bas, jusque vers l'an 80, avant la per-

1. Clem. Rom. 5, 2 ἡβλησαν... 3 πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν... 6, 1 τοῦτοις συνήθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν. Voy. Gebh. et Harnack, 1 Clem., p. 12 à 18.

2. On trouvera dans Harnack (*Chronologie...*, p. 240 et suiv., *das Todesjahr, des Petrus und Paulus*) la discussion de la vaine donnée traditionnelle, qui, d'après la *Chronique* d'Eusèbe, met en 68 la persécution de Néron et la mort de Pierre. Harnack énumère les raisons pour lesquelles on place en 64 la mort des deux apôtres dans la persécution de Néron : 1^o l'unanimité de la tradition à cet égard; 2^o le fait que Pierre a dû être mis à mort dans les jardins de Néron; 3^o le fait que vraisemblablement la persécution de Néron a été courte; 4^o les chiffres de la liste des évêques de Rome qui, en remontant depuis la mort d'Anicet (166), aboutissent à l'an 64. Il conclut : « on devra donc tenir pour acquise la date de 64 ». Pour les données de la tradition, voir plus loin, la discussion relative à la venue de Pierre à Rome.

sécution de Domitien, dans des temps troublés, mais sans grandes secousses? Un disciple de Pierre, au courant des écrits de Paul, rédigerait alors sous le nom de son maître un résumé de l'évangile apostolique tel qu'il résulte des écrits qui en avaient conservé la tradition. Comme les pseudépigraphes juifs du temps, Esdras et Baruch, il date de Babylone sa composition. Il groupe autour de l'apôtre, Marc son fils spirituel, et Silvain, le fidèle porteur de lettres du synode de Jérusalem.

Une solution de ce genre résout les difficultés extérieures; mais l'âme même de l'épître n'admet pas un écrit supposé, et l'on doit se demander également si les notions religieuses en face desquelles on se trouve, comportent une date aussi tardive, et si l'attitude connue des autorités répond aux données des textes.

Ramsay croit discerner le reflet de la procédure suivie après l'an 80, l'action des autorités, la pression de l'opinion, la voix populaire, le cercle des spectateurs autour du tribunal, le chrétien présentant sa défense: ἀπολογία, dit-il est un terme fort, indiquant un jugement régulier. Mais il s'agit en réalité d'une situation plus simple, plus primitive. L'apologie est la simple explication donnée « à quiconque la demande » (I P. 3, 15).

Pour descendre jusqu'au temps de Trajan, il faut admettre que Clément de Rome n'a pas connu l'épître. En outre, les mêmes difficultés se rencontrent que pour la date de 80, et aggravées. La fraîcheur et l'intensité des affirmations évangéliques se comprend moins, et de même l'attente de la fin prochaine. La situation juridique qui résulte des lettres de Pline et de Trajan est assez différente: c'est le magistrat qui sévit, d'une façon régulière et générale¹. Il cherche à obtenir l'aveu de christianisme, ou l'abjuration². Quant au terme d'ἄλλοτριεπίσκοπος auquel on suppose le sens de délateur, il est certain que Trajan punissait ce délit; mais il n'y a point d'apparence, ni que les chrétiens l'aient commis, ni qu'on ait songé à les en accuser. La calomnie leur prêtait des crimes, on les laissait en repos sur les fautes plus minces.

1. « *Contagio pervagata eis quae videtur sisti et corrigi posse* » (Pline, Ep. X).

2. « *Confitentis iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus* » (Pline).
« *Quamvis suspectus in praecleritum fuerit* » (Trajan).

Tout pesé, le commencement de l'an 64 reste l'époque probable, celle qui est indiquée par le fond des choses et les données essentielles. Encore une fois, il n'est pas impossible qu'à ce moment l'apôtre Paul soit absent, ou qu'il ait déjà succombé, et que Pierre s'adresse, sans le nommer, aux églises d'Asie.

IX. — LIEU DE LA COMPOSITION

Ἐν Βαβυλῶνι. — Quelle est cette ville ?

Il ne vaut pas la peine de discuter l'hypothèse de L. Cappel, soutenue par le P. Hardouin, que Babylone désigne Jérusalem¹, ni celle de Haneberg² qui date l'épître d'Antioche.

D'autres y ont vu Babylone d'Égypte. Les Coptes veulent, d'après une ancienne tradition, que la Babylone de l'épître soit une petite place forte de ce nom, près du vieux Caire. Il y a encore là une ancienne forteresse, Deir Babloun, aujourd'hui un couvent enclavé dans l'enceinte. La liste gréco-copto-arabe des sièges épiscopaux de l'Égypte conservée à Oxford identifie Babloun et El-Fostat (le vieux Caire)³. Ce n'était pas une localité sans importance. Au quatrième siècle, la littérature chrétienne en fait mention⁴. Au cinquième, on y voit un évêché⁵; mais il n'y a aucun indice d'un voyage de Pierre en Égypte, aucune trace d'une église en ce lieu dans les premiers temps. L'église d'Alexandrie qui attribue son origine à Marc, n'aurait pas oublié Pierre.

1. Voy. abbé Drach, *Comment.*, p. 67.

2. *Einleitung in das A. T. und N. T.*, p. 836, t. 3. Haneberg, d'ailleurs, ne dit pas que Babylone désigne Antioche.

3. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, art. *Babylone*. — De Rougé, *Géogr. de la Basse Égypte*, 1891, p. 87. 155. — H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 625. — Voy. la description de cette Babylone dans Strabon 12, 29, et les traditions sur son origine dans Diodore de Sicile 1, 56; Ctésias, *Fragm.* éd. Dindorf 2, 13; Josèphe, *Ant. Jud.* 1, 15, 1.

4. Athanase, *Hist. Arian.* 72. Epiphane l'appelle μεγάλην (Zahn, *Einleit.*), t. 2, p. 19, n. 1).

5. Lequien, *Oriens christianus*, t. 2, p. 556.

Il ne s'agit pas non plus de Babylone sur l'Euphrate¹. En l'an 64, la grande ville est entièrement ruinée.

Elle l'était déjà en grande partie, lorsque Alexandre la prit en 331 et essaya d'y refaire une capitale. On travailla au temple de Bel. On ne dépassa pas les déblais. Une tentative plus heureuse fut l'établissement d'un port sur l'Euphrate ; mais dans les luttes qui suivirent la mort d'Alexandre, cet essai de relèvement s'arrête. La ville, prise et reprise, pillée, décline rapidement. Lorsque Séleucie est fondée (307), une partie des habitants est contrainte de s'y transporter. Antiochus I^{er} prend soin de Babylone, en restaure les sanctuaires. Mais les Parthes la prennent en 139-138, et après des alternatives de succès et de revers, ils la gardent. Le satrape Himeros la traite durement et la brûle en partie (126-125). C'est encore une place disputée en 52 av. J.-C. Au premier siècle de l'ère chrétienne, sous Artaban III (12-42), c'est la capitale d'une satrapie. La guerre avec Rome ruine son commerce. La décadence est complète. Babylone garde quelques restes de ses temples, de son antique civilisation, de sa langue, de son écriture même². Mais ce n'est plus qu'un souvenir. « La grande ville, dit Strabon³, est un grand désert ». — « Elle est retournée à la solitude », dit Pline l'Ancien⁴. Les sophistes en font un thème de déclamations : le type de la grandeur tombée⁵.

1. *Grande Encyclopédie*, art. *Babylone* (Isidore Loeb). — Hamburger, *Real. Enc.*, art. *Zehn Stämme*. — Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes im Zeit. J. C.*, t. 3, p. 5 et suiv. — Graetz, *Histoire des Juifs* (trad.), t. 3 et 4. — Schrader, *Handw. de Riehm*, 1884, art. *Babel*. — Cassel, art. *Juden* (*Encycl. Ersch et Gruber*, p. 177 à 187. — Neubauer, *La géographie du Talmud*, 1868. — Berliner, *Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babylonien im Talmud und Midrasch*, 1884. — Baumstark, *Babylon*, 1896. — James Darmesteter, *Rev. des Et. juives*, t. 18, *textes pehlvis relatifs au judaïsme*. — Reclus, *Géographie universelle*, t. 9, p. 398-411. — Joseph Halévy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie* (première partie), 1882. — Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, t. 2, p. 626-627.

2. Inscription cunéiforme de 81 après J.-C. (Reclus, *Géographie*, t. 9, p. 398 et suiv.).

3. Strabon, 16, 1, 5.

4. Pline, *Hist. nat.*, 6, 132.

5. Maxime de Tyr, 22, 6.

Il reste une population mêlée; sur un vieux fond chaldéen, des Gréco-Macédoniens fortement parthisés, des Juifs. Mais ce n'est pas là que les juifs ont leurs écoles. Nulle trace de culture intellectuelle et de vie religieuse. Borsippa, qui dans les actes officiels est confondue avec Babel, est, dit le Talmud, un lieu défavorable aux études¹. Josèphe raconte les dures épreuves, massacres, expulsions, épidémies qui, au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, dispersent les juifs de Babylone². Il n'y reste plus, en somme, que des débris de la population juive, dans une population infime. Lorsque Trajan³ y vient, en 115, il n'y trouve guère que des ruines.

« 'Eν Βαβυλωνί » peut signifier la Babylonie. On sait que les juifs y étaient fort nombreux. Israël au temps de l'exil y avait trouvé une deuxième patrie. La domination n'était pas pesante : « Dieu savait qu'Israël ne pourrait supporter la tyrannie romaine, dit le Talmud; ainsi sa Providence sage l'a conduit en Babylonie⁴ ». La vie était facile, l'étude plus aisée qu'en Palestine. Les familles étaient nombreuses, la pureté du sang juif se conservait. La Babylonie proprement dite, entre le Tigre et l'Euphrate, était considérée comme valant la Palestine à cet égard⁵. On connaît plusieurs centres d'activité intellectuelle. Nehardea, l'une des premières, a des docteurs. On y comptait beaucoup de prosélytes. Sura était le siège d'une école supérieure célèbre, étrangère aux tendances palestiniennes. Pumbedita, de moindre réputation, comptait encore 3.000 juifs au temps de Benjamin de Tudèle⁶. Ailleurs également on trouve des sages dont la mémoire s'est conservée. Derenbourg et Berliner donnent une longue liste de villes et de bourgades où résidait une population juive plus ou moins considérable. Ils vivaient en bonne intelligence avec les gens du pays. Mais, au premier siècle, on ne surprend aucune trace de christianisme

1. *Schabbat* 36 a (Berliner, p. 26).

2. *Jos. Ant.*, 18, 9, 8 et 9.

3. Dion Cassius, 68, 30.

4. *Pesachim*, 87 b; *Gittin*, 17.

5. *Kidduschin*, 72 a; Berliner, p. 20.

6. Berliner, p. 57.

dans cette contrée¹. Le Talmud de Babylone ne rapporte aucune discussion avec les *Minin*², avant les docteurs du troisième siècle. La première prédication chrétienne glissait sur ces milieux juifs compacts, et ne trouvant pas le terrain préparé dans les masses solidement mazdéennes, elle se concentrait sur le monde méditerranéen. Après la ruine de Jérusalem, des juifs en très grand nombre se réfugient en Babylonie, et rendent le milieu moins accessible encore au christianisme.

Il est donc fort peu probable que l'apôtre, avec Marc et Silvain, se soit rendu en Babylonie, et y ait fondé une église.

Certains passages d'écrivains syriaques qui semblent supposer sa présence dans la région de Babylone sont très postérieurs, très confus³, et proviennent de l'imagination des auteurs qui ont travaillé sur les données de l'épître. Lipsius leur donne de l'importance. Zahn remet les choses au point avec une érudition minutieuse et sûre. On trouvera cette discussion dans son *Introduction*⁴. Ce qui est certain, c'est que ni l'école d'Alexandrie, ni celle d'Antioche, ni les églises de Syrie, n'ont gardé le souvenir d'une activité de Pierre à Babylone ou dans la contrée de l'Euphrate. Clément d'Alexandrie en aurait parlé à propos des textes de Pierre et de Jean (1 P. 5, 13; 2 J. 1. 13). C'est à d'autres apôtres que la légende attribue l'évangélisation de ces contrées : à Thaddée celle de la Perse, à Thomas celle de la Parthie ou des Indes. Les traditions orientales, loin de revendiquer pour leurs églises l'activité de Pierre, l'envoient à Rome. Ainsi la *Doctrine d'Addée* (éd. Philipps, p. 5-46. Cf. Eus. *H. E.*, I, 13) fait de Thomas le chef de la mission en Orient : il envoie Addée à Edesse; Pierre fait parvenir de Rome aux chrétiens de Syrie les épîtres de Paul. Un écrit Syriaque plus récent, la *Doctrine des apôtres*, voit dans un Aggée, disciple d'Addée,

1. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 6. « La tradition d'une évangélisation apostolique de l'empire Parthe et de l'Arménie est vague et peu fondée ».

2. Renan, *L'Antechrist*, p. 122.

3. Zahn, *Einleit.*, p. 21; voy. Assemani III, 2, 6 et suiv., sur Amrus et Jeschujab, qui veulent d'après 1 P. 5, 13 que Pierre ait été à Babylone.

4. Voy. Zahn, *Einleit.*, p. 20 et 21; Rubens Duval, *La littérature Syriaque*, 1899, p. 102 et suiv.

le fondateur des églises dans la contrée de Babylone (Cureton, *Anc. Doc.* 33-35), et cite l'épître « que Simon a écrite de Rome » (32). La *Doctrine de Simon Kepha* (Cureton, *Anc. Doc.* 35-40) ne parle que de l'activité de Pierre à Rome pendant vingt-cinq ans; les *Actes de Mari* (éd. Abbeloos, 1885; 5^e ou 6^e siècle?) racontent la fondation de l'église en Babylonie sans faire d'allusion à l'apôtre.

L'épître a donc été écrite de Rome¹. L'apôtre Pierre est venu

1. *Bibliographie.* — Le premier écrit de la Réforme niant la venue de Pierre à Rome est celui de Vehlen, *Demonstratio contra romani papae primatus figmentum*, 1520. Cette opinion, rendue classique par Flacius Illyricus, Saumaise, etc..., est complètement développée par Spanheim, *De ficta profectione Petri in urbem Romam deque non una traditionis origine*, Opp., La Haye, 1703, t. 2.

On sait que l'école de Tubingue voit dans la venue de Pierre à Rome une légende qui a son origine dans les inventions des Clémentines. On consultera à ce sujet Baur, *Das Christenthum der 3 ersten Jahrh.*, p. 86-93, 141-145; Paulus, 1866; *Tübing. Z. f. Th.*, 1831, 4; 1836, 3. — R. A. Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe*, Kiel, 1869; *Die Quellen der römischen Petrusage*, 1872; *J. f. p. Th.*, 1876 (*Petrus nicht in Rom*). — Holtzmann, art. *Petrus*, *Bibellexicon* de Schenkel. — Hausrath, *N. T. Zeitgeschichte*, t. 3, p. 344. — Zeller, *Deutsche Rundschau*, 1875, p. 215. — K. Hase, *Polemik*, 5^e éd., 1891, p. 150 à 162.

D'autre part, les auteurs catholiques, inégalement affirmatifs sur l'épiscopat de vingt-cinq ans, sont unanimes sur la venue même. Voy. Schmid, *Petrus in Rom*, Lucerne, 1879. — Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, 1881, p. 40. — Perrone, *San Pietro in Roma*, 1864. — Gams, *D. Jahr. d. Märtyrertodes d. Apostel Petrus u. Paulus*, 1867. — Duchesne, *Les origines chrétiennes*, 1888. — Herbst, *über d. Aufenthalt. d. Petrus in Rom*. (*Tübing. Quartalschrift*, 1820, 4). — *Akten der röm. Disput. über: War Petrus in Rom?* Münster, 1872. — Schröckh, *Kirchengeschichte*, t. 2, p. 155.

La démonstration solide, et l'on peut dire décisive, du séjour de Pierre à Rome se trouve chez un grand nombre de critiques contemporains. Voy. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, t. 2, p. 491 et suiv. — Gebhardt et Harnack, *Clem. Rom.*, *P. P. apost.*, p. 12 et suiv. — A. Mac Giffert, *Peter's Sojourn in Rome* (*The American Journal of Theology*, Jan. 1897. — Wieseler, *Chronologie des Apost. Zeit.*, 1848, p. 552. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, t. 6, p. 616. — Sieffert, *R. E.*, de Herzog, 2^e éd., art. *Petrus*. — Renan, *L'Antechrist*, p. 182 à 201, et Appendice, 551 à 557. — Hilgenfeld, *Z. f. w. Th.*, 1872, p. 372; 1876, p. 57; 1877, p. 486. — J. Delitzsch, *St. u. K.*, 1874, p. 213. — W. Seufert, *Z. f. w. Th.*, 1885, p. 146. — Ad. Harnack, *Chronologie*, p. 240 et suiv. — Th. Zahn, *Einleitung*, t. 2, p. 21 à 27.

dans la Ville Éternelle à la fin de sa carrière. Il n'a pas fondé l'Église de Rome, il n'en a pas été vingt-cinq ans l'évêque ; mais il y est venu aux environs de l'année 64. Il a pu envoyer de là l'épître qui porte son nom. Il y est mort martyr. Des témoignages nombreux et anciens mettent ce fait, si on le dégage des additions légendaires, à peu près hors de doute.

Ce sont d'abord, dans l'épître même, les mots : « à Babylone » (5, 13). Dès l'an 64 cette désignation emblématique de Rome est très possible. Elle est usuelle après l'Apocalypse. Le 4^e Esdras¹ emploie le nom de Babylone pour indiquer la puissance terrestre sous laquelle Israël est captif. On sait que les juifs avaient coutume de désigner les peuples étrangers par des noms symboliques². Rome s'appelait Edom³ ou Ninive⁴ ; les chrétiens, *Couthim*. — De la façon la plus naturelle ces noms s'employaient. En Babylonie, Berliner⁵ rapporte que les Juifs appelaient leurs voisins Moabites et Ammonites. L'auteur de l'Apocalypse aime les noms mystérieux et significatifs. La grande ville historique de l'Est est naturellement l'emblème de celle de l'Ouest : même splendeur, même puissance, mêmes débordements. Il est très probable que si l'Apocalypse emploie, comme allant de soi, le nom de Babylone, c'est qu'il était déjà usuel. Elle ne fait qu'ajouter un sens de menace et de malédiction à une désignation courante. On s'est étonné de trouver ce nom, que l'Apocalypse va employer, dans une épître si simple, si unie de ton. On oublie que l'épître recherche les métaphores. Les chrétiens forment une « Dispersion ». Ils sont un « sacerdoce royal ». Jésus est « la pierre vivante », Marc est appelé « mon fils », et l'église qui est à Babylone « l'Élue ». Et puis le écrivains chrétiens de ce temps, même quand ils sont le plus loin du genre et du ton des Apocalypses, n'y sont pas tout à fait

1. 4^e Esdras, 3, 1 et suiv.

2. Weber, *System. d. Altsyn. Theol.*, 60, 348 ; Schürer, t. 2, p. 650 ; Zahn, *Einleit.*, t. 2, p. 38. Paul dira : « Sortez du milieu d'eux » — et c'est de Babylone qu'il s'agit —, pour : « renoncer au péché » (2 Cor. 6, 17).

3. Buxtorf, *Lex. Chald.* (אֲדוֹם).

4. Buxtorf, col. 221.

5. Berliner, *Ouv. cit.* (à Humanja).

étrangers : l'épître parle à deux reprises de la prédication aux morts. Elle est remplie de l'attente des derniers temps. Elle peut très bien appeler Rome « Babylone »¹.

C'est ensuite le témoignage de Clément de Rome (en 95). Il énumère les « athlètes » qui, de son temps (τῆς γενεᾶς ἡμῶν 5, 1), ont donné de grands exemples; avant tout, ceux qui étaient comme des colonnes (μέγιστοι... στήλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἔως θανάτου ἤθλησαν 5, 2), les apôtres qui sont morts, dit-il, sous nos yeux (πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν (5, 3) : Pierre, ce grand témoin (οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη 5, 4), et Paul qui après avoir rendu témoignage devant les autorités suprêmes a quitté ce monde (ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη 5, 7). Clément parle aussitôt après de la foule des martyrs (πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν² 6, 1) qui ont traversé les tortures récentes (ἐν ἡμῖν 6, 1). Le terme ἐν ἡμῖν reste vague (cf. 55), mais la gravité des supplices ne laisse aucun doute : ces Danaïdes et ces Dircés, ces tourments horribles et monstrueux (αἰκίσματα θεινὰ καὶ ἀνόσια 6, 2), cette fidélité jusqu'à la mort (ἔλαθον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι 6, 2), tout cela ne peut désigner que la tempête de l'an 64. Et Clément, par un mot significatif, rattache au même ensemble la mort des apôtres et celle des fidèles (συνηθροίσθη, mot à mot : formant un même tas).

Si imprécis que soit ce texte sur les circonstances exactes et le moment même de la mort des apôtres, le sens général n'est pas douteux. Dans ces expressions pompeuses³ Clément retrace la persécution de Néron, et il montre, dominant la foule anonyme, les deux figures glorieuses qui laissent à l'Église de Rome un héritage unique⁴.

Le dernier chapitre de l'Évangile de Jean confirme le fait même du martyr de Pierre (21, 18, « un autre te ceindra », etc...).

1. Eusèbe rapporte que l'on interprétait ainsi le texte de Pierre (σημαίνειν... τροπικώτερον Βαβυλῶνα, *H. E.*, II, 15).

2. Cf. Tac., *Ann.*, XV, 44 *Multitudo ingens*.

3. εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης (5, 4).

4. Renan, *L'Antechrist*, p. 555 : « On ne se figure pas que saint Pierre soit mort martyr ailleurs qu'à Rome. Ce n'est guère qu'à Rome en effet que la

Voilà pour le premier siècle.

Au second, c'est d'abord le mot d'Ignace qui écrit à l'Église de Rome : « Je ne vous commande pas, comme Pierre et Paul », (ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος ὑμῖν διατάσσομαι 3, 3), ce qui semble faire allusion au séjour de l'un et à l'épître de l'autre¹. C'est le passage du Fragment de Muratori qui associe la Passion de Pierre et le départ de Paul pour l'Espagne². Ce sont les textes si connus de Denys de Corinthe et de Caius de Rome, cités par Eusèbe.

Eusèbe rapporte le mot du prêtre Caius, qui vivait sous Zéphyrin (199 à 217), et qui dit avoir vu les lieux de sépulture et même les tombeaux des apôtres (τῶν ἀποστόλων) : celui de Pierre sur le Vatican, celui de Paul sur la route d'Ostie³.

Dans le même passage, Eusèbe cite Denys, évêque de Corinthe (170 à 176), qui affirme dans une lettre à Soter que les deux apôtres auraient fondé ensemble l'église de Corinthe, auraient enseigné à Rome et y seraient morts en même temps⁴.

On voit ce que ces témoignages ont de légendaire. Pierre et Paul n'ont pas fondé ensemble l'église de Corinthe. Les restes méconnaissables des victimes du Vatican n'ont pas dû recevoir de sépulture régulière et distincte. Leurs tombeaux sont supposés. Mais ce qui subsiste du moins, c'est la fixité avec laquelle la tradition qui fait mourir Pierre à Rome était établie.

Les affirmations d'Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie ne laissent aucun doute sur la tradition de leur temps. Selon Irénée⁵, Pierre a fondé avec Paul l'église de Rome.

persécution de Néron eut de la violence. » — L'Apocalypse parle des « saints, des apôtres et des prophètes que Rome a fait périr » (18, 20); mais le terme d'apôtre semble pris, en cet endroit, dans son sens le plus large.

1. Zahn, *Einleit.*, p. 22.

2. « ...Sicuti et semote passionē petri euidenter declarat sed et perfectionē pauli ab urbe ad spaniā profiscentis ». Voy. Zahn, *N. T. Kanon*, t. 2; le texte, p. 6, et les corrections proposées (*semota passione... profectione*), p. 56 et suiv.

3. Eus., *H. E.* II, 25. Cf. Jérôme, *Ep. ad Marcellam* : « est quidem ibi sancta ecclesia; sunt tropaea apostolorum et martyrum ».

4. ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν. *H. E.*, II, 25.

5. Iren. *Haeres.* 3, 3, 2. « Agloriosis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae ».

Tertullien¹ insiste sur son martyre, Clément sur sa prédication. Les écrivains du troisième siècle ne feront que répéter leurs prédécesseurs.

La littérature des Clémentines, loin d'être à l'origine des traditions sur la venue de Pierre à Rome, les trouve solidement établies² et les confirme en les acceptant. Au deuxième siècle, faiseurs de romans et docteurs de l'Église en parlent comme de faits certains. Au reste il est probable que les Homélies et les Reconnaissances, sous leur forme actuelle ne datent que du troisième siècle³. Et quant aux écrits qui peuvent leur servir de base, ils sont trop étrangers au milieu romain, d'époque trop tardive, de contenu trop incertain, d'influence trop faible, pour contre-balancer les témoignages acquis. On n'explique plus la tradition relative au séjour de Pierre, par les imaginations ébionites qui lui font suivre à la trace Simon le magicien, prête-nom de Paul, jusque dans la capitale du monde. Les traditions relatives à Simon se rencontrent d'une manière tout à fait indépendante chez Justin, chez Irénée. C'est à peine si, dans les Homélies, Paul semble visé, sous le nom de Simon⁴. Ce dernier garde sa réalité propre. Il n'est pas le prête-nom de Paul. Il s'agit bien du magicien de Samarie, qui vient à Rome ainsi que font la plupart des chefs du gnosticisme⁵.

Quant aux Actes apocryphes qui portent le nom de Pierre, ils expriment, au commencement du troisième siècle, la tradition catholique sur le sort final des deux apôtres réconciliés. Les *Actes de Pierre et de Paul* les montrent combattant ensemble Simon

¹ I. *De Praescr.* 36 : « Romam... Ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur »; *Adv. Marc.*, 4, 5 : « Romani .. quibus Evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt »; *Scorp.* 15 : « Orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur cum cruce adstringitur »; *Eus. H. E.* VI, 14; Clém. d'Alex. : « palam praedicante Petro Evangelium Romae » (*Migne, Patrol. gr.*, t. 2 de Clém., *Adumbrat.*, col. 732).

2. Zahn, *Einleitung*, t. 1, p. 448 et suiv. ; t. 2, p. 22. 23. 26. 27.

3. Harnack, *Dogmengeschichte*, 1^{re} éd., t. 1, p. 236 et suiv. — Ullhorn, *Real-Enc.* (Herzog-Hauck), art. *Clementinen*. Voy. surtout p. 179.

4. *Clementina*, éd. de Lagarde, Leipzig, 1865 ; *Hom.* 17, 3-19 ; 11, 35, etc.

5. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 323 et suiv. ; *Marc-Aurèle*, p. 74 et suiv.

MONNIER. — La première épître de Pierre.

le Magicien¹, et les *Actes de Pierre*² veulent que le séjour de Pierre à Rome et son martyre tombent au moment où Paul, libéré d'une première captivité, est parti pour l'Espagne. C'est ce que contient déjà le Fragment de Muratori.

Quel que soit le travail de légendes qui se fait au deuxième siècle sur les derniers temps de Pierre³, il est bien difficile de supposer un si grand corps de traditions sans une base réelle. N'y eût-il que les témoignages du premier siècle, on peut tenir pour acquis le séjour même à Rome, pour presque certain le martyre sous Néron. Tout dans les traditions de l'Orient et de l'Occident chrétien confirme ce résultat. Rien ne le compromet. Il faut donc supposer que si Pierre écrit ou fait écrire l'épître qui porte son nom, c'est de Rome qu'il l'envoie.

1. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*. Leipzig, 1851 (*Acta Petri et Pauli*, p. 1 à 39).

2. Lipsius, *Act. apost. apocr.*, 1891, t. 1; Zahn, *N. T. Kanon*, t. 2, p. 832 à 839. Voy. pour la fixation du vrai caractère (catholique et non gnostique) de cet écrit, et pour sa date (200 à 250 et non 160 ou 170), Harnack, *Chronologie...*, p. 549 à 560.

3. Voy. sur la tradition qui fait mourir Pierre et Paul le même jour : Tertullien, *De Praescr.* 36, et *Adv. Marc.* 4, 5. Commodien, *Carmen*, 821; cf. Eus. *H. E.*, II, 22, 25. Sur la difficulté que cette tradition a eu à s'établir, voy. les textes cités par Renan (*L'Antechrist*, p. 188); sur la crucifixion de Pierre, Tertullien, *Adv. Marc.* 4, 5; *Scorp.* 15; *De Praescr.*, 36, 25. Cf. Tacite (*Ann.*, 15, 44), qui parle de chrétiens *crucibus affixi*; sur sa crucifixion la tête en bas, voy. Eus. *H. E.*, III, 1 (d'après Origène); *Dem. Ev.* 3, 5; Jérôme, *De vir. illust.* 1; sur le supplice de la femme de Pierre, mise à mort le même jour : Clément d'Alexandrie, *Strom.* 7, 11.

Jérôme résume en un tableau les principales de ces traditions (*De vir. ill.* 1) : « *Princeps apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae, et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia secundo Claudii imperatoris anno, ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est decimum quartum. A quo et affixus cruci martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis asserens se indignum, qui sic crucifigeretur ut dominus suus. Sepultus Romae in Vaticano juxta viam triumphalem, totius orbis veneratione celebratur* ».

Mais quel que soit le moment exact où l'épître a été écrite, quel qu'en soit l'auteur, elle reste un témoignage très touchant, très pur de la foi primitive au Christ Sauveur. Elle manifeste l'unité de l'esprit aux temps apostoliques. Elle montre comment des tendances diverses pouvaient s'unir en un accord parfait. C'est la proclamation même de l'Évangile, par un de ses plus nobles représentants.

Vu : *Le Président de la soutenance,*

ED. STAPPER.

Vu : *Le Doyen,*

A. SABATIER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

INDEX

(α. λ.) indique que le mot ne se trouve pas dans le N. T., en dehors de l'épître.

(*) indique que le mot n'est pas dans les LXX (ni dans les apocryphes); — Aq., Sym., Théod., que le mot est dans les versions d'Aquila, Symmaque, Théodotion (voir *Concordance* de Hatch et Redpath, 1895).

A

Ἀβραάμ 3, 6.

ἀγαθοποιέω 2, 15. 20; 3, 6. 17.

ἀγαθοποιία 4, 19 (α. λ.*).

ἀγαθοποιός 2, 14 (α. λ.).

ἀγαθός 2, 18; 3, 10. 11. 13. 16^a. 16^b. 21.

ἀγαλλιωμαι 1, 6. 8; 4, 13.

ἀγαπάω 1, 8. 22; 2, 17; 3, 10.

ἀγάπη 4, 8^a. 8^b; 5, 14.

ἀγαπητός 2, 11; 4, 12.

ἄγγελος 1, 12; 3, 22.

ἀγιάζω 3, 15.

ἀγιασμός 1, 2.

ἄγιος 1, 12. 15^a. 15^b. 16^a. 16^b; 2, 5. 9;
3, 5.

ἀγνίζω 1, 22.

ἀγνοία 1, 14.

ἀγνός 3, 2.

ἀγνωσία 2, 15.

ἀδελφός 5, 12.

ἀδελφότης 2, 17; 5, 9 (α. λ.).

ἄδικος 3, 18.

ἁδίκως 2, 19.

ἁεὶ 3, 15.

ἁθήμετος 4, 3.

ἁμα 1, 2. 19.

ἁσχροκερδώς 5, 2 (α. λ.*).

ἁσχύνομαι 3, 16.

ἁίτέω 3, 15.

αἰών 1, 25; 4, 11. 11; 5, 11. 11.

αἰώνιος 5, 10.

ἀκρογωνιαῖος 2, 6.

ἀλήθεια 1, 22.

ἀληθής 5, 12.

ἄλλ᾽ 1, 15. 19. 23; 2, 16. 18. 20. 25; 3,

4. 14. 15. 21; 4, 2. 13; 5, 2^a. 2^b. 3.

ἄλλήλων 1, 22; 4, 9; 5, 5. 14.

ἄλλοτριπίσκοπος 4, 15 (α. λ.*).

ἀμαράντινος 5, 4 (α. λ.*).

ἀμάραντος 1, 4 (α. λ.).

ἀμαρτάνω 2, 20.

ἀμαρτία 2, 22. 24^a. 24^b; 3, 18; 4, 1. 8.

ἀμαρτωλός 4, 18.

ἁμῆν 4, 11; 5, 11.

ἀμίαντος 1, 4.

ἁμνός 1, 19.

ἁμωμος 1, 19.

ἀναγγελλω 1, 12.
 ἀναγεννάω 1, 3, 23 (α. λ.*).
 ἀναγκαστώ 5, 2 (α. λ.*).
 ἀναζώννυμι 1, 13 (α. λ.).
 ἀναπαύω 4, 14.
 ἀνάστασις 1, 3; 3, 21.
 ἀναστρέφω 1, 17.
 ἀνατροφή 1, 15, 18; 2, 12; 3, 1. 2, 16.
 ἀναφέρω 2, 5, 24.
 ἀνάχυσις 4, 4 (α. λ.*).
 ἀνεκκλήητος 1, 8 (α. λ.*).
 ἄνευ 3, 1; 4, 9.
 ἀνὴρ 3, 1. 5. 7.
 ἄνθος 1, 24^a. 24^b.
 ἀνθρωπίνος 2, 13.
 ἀνθρώπος 2, 4, 15; 3, 4; 4, 2. 6.
 ἀντί 3, 9^a. 9^b.
 ἀντίδικος 5, 8.
 ἀντιλοιδορέω 2, 23 (α. λ.*).
 ἀντίστημι 5, 9(*).
 ἀντιτάσσομαι 5, 5.
 ἀντίτυπος 3, 21.
 ἀνυπόκριτος 1, 22.
 ἄπαξ 3, 18.
 ἀπειθέω 2, 8; 3, 1. 20; 4, 17.
 ἀπειλέω 2, 23.
 ἀπεκδέχομαι 3, 20(*).
 ἀπέχω 2, 11.
 ἀπιστέω 2, 7.
 ἀπό 1, 12; 3, 10. 11; 4, 17^a. 17^b.
 ἀπογίνομαι 2, 24 (α. λ.* Théod.).
 ἀποδίδωμι 3, 9; 4, 5.
 ἀποδοκιμάζω 2, 4. 7.
 ἀπόθεσις 3, 21.
 ἀποκ αλύπτω 1, 5, 12; 5, 1.
 ἀποκάλυψις 1, 7, 13; 4, 13.
 ἀπόλλυμι 1, 7.
 ἀπολογία 3, 15.
 ἀπονέμω 3, 7 (α. λ.).
 ἀποπέλλω 1, 12.
 ἀπώστολος 1, 1.
 ἰποτίθημι 2, 1.
 ἰπποσωπυλήμπτως 1, 17 (α. λ.*).

ἀργύριον 1, 18.
 ἀρετή 2, 9.
 ἀρκετός 4, 3 (*Aq.).
 ἄρτι 1, 6. 8.
 ἀρτιγέννητος 2, 2 (α. λ.*)
 ἀρχιποίμην 5, 4 (α. λ.* Sym.).
 ἄρχω 4, 17.
 ἀσεβής 4, 18.
 ἀσελγεία 4, 3.
 ἀσθενής 3, 7.
 Ἀσία 1, 1.
 ἀσπάζομαι 5, 13. 14.
 ἀσπίλος 1, 19 (*Sym.).
 ἀσωτία 4, 4.
 αὐξάνω 2, 2.
 αὐτός 1, 3; 11. 15. 21^a. 21^b. 21^c. 24; 2,
 2. 5. 6. 9. 14. 21. 22. 24^a. 24^b. 24^c.
 3, 6. 11. 12^a. 12^b. 14. 22; 4, 1. 4. 10.
 13. 19; 5, 7^a. 7^b. 9. 10^a. 10^b. 11.
 ἄφθαρτος 1, 4. 23; 3, 4.
 ἄφρων 2, 15.

B

Βαβυλών 5, 13.
 βάπτισμα 3, 21 (*).
 βασιλείας 2, 9.
 βασιλεύς 2, 13. 17.
 Βιθυνία 1, 1 (*).
 βιόω 4, 2 (α. λ.).
 βλασφημέω 4, 4.
 βούλημα 4, 3.
 βρέφος 2, 2.

Γ

γάλα 2, 2.
 Γαλατία 1, 1(*).
 γάρ 2, 19. 20. 21. 25; 3, 5. 10. 17; 4,
 3. 6. 15.
 γένος 2, 9.
 γεύομαι 2, 3.
 γίνομαι 1, 15; 2, 7; 3, 6. 13; 4, 12; 5, 3.
 γλώσσα 3, 10.

γνώσις 3, 7.
 γογγυσμός 4, 9.
 γραφή 2, 6.
 γράφω 1, 16; 5, 12.
 γρηγορέω 5, 7.
 γυναικεῖος 3, 7 (α. λ.).
 γυνή 3, 1^a. 1^b. 5.
 γωνία 2, 7.

Δ

δέ 1, 7. 8. 12. 20. 25^a. 25^b.; 2, 4. 7. 9.
 10^a. 10^b. 14. 23; 3, 8. 9. 12. 14. 15^a.
 15^b. 18; 4, 6. 7. 16^a. 16^b. 17; 5, 5^a.
 5^b. 10.
 δέησις 3, 12.
 δεξιὰ 3, 21.
 δέον 1, 6.
 δεσπότης 2, 18.
 δηλός 1, 11.
 διά 1, 3. 5. 7. 12. 20. 21. 23; 2, 5. 13.
 14. 19; 3, 1. 14. 20. 21; 4, 11;
 5, 12^a. 12^b.
 διάβολος 5, 8.
 διακονέω 1, 12; 4, 10. 11 (*).
 διάνοια 1, 13.
 διασπορά 1, 1.
 διασώζω 3, 20.
 δίδωμι 1, 21; 5, 5.
 δίκαιος 3, 12. 18; 4, 18.
 δικαιοσύνη 2, 24; 3, 14.
 δικαίως 2, 23.
 διό 1, 13.
 διότι 1, 16. 24; 2, 6.
 διώκω 3, 11.
 δοκιμάζω 1, 7.
 δοκίμιος 1, 7.
 δόλος 2, 1. 22; 3, 10.
 δόξα 1, 7. 11. 21. 24; 4, 11. 13. 14;
 5, 4. 10.
 δοξάζω 1, 8; 2, 12; 4, 11. 16
 δοῦλος 2, 16.
 δύναμις 1, 5; 3, 22.

Ε

εάν 3, 13.
 εαυτοῦ 1, 12; 3, 5; 4, 8. 10.
 ἐγγίζω 4, 7.
 ἐγείρω 1, 21.
 ἐγχομβοῦμαι 5, 5 (α. λ. *).
 ἐγκρίπτω 3, 7 (*).
 ἐγώ 1, 16; 5, 13 (μοῦ).
 ἔθνος 2, 9. 12; 4, 3.
 εἰ 1, 6. 17; 2, 19. 20^a. 20^b; 3, 14.
 17; 4, 11^a. 11^b. 14. 16. 17. 18.
 εἶδω 1, 18; 5, 9.
 εἰδωλολατρεῖα 4, 3 (*).
 εἶμι 1, 16. 21. 25; 2, 15; 3, 3. 4. 20.
 22; 4, 11; 5, 12.
 εἰρήνη 1, 2; 3, 11; 5, 14.
 εἰς 1, 2. 3. 4^a. 4^b. 5. 7. 8. 10. 11^a. 11^b.
 12. 21^a. 21^b. 22. 25^a. 25^b; 2, 2. 5. 7.
 8. 9^a. 9^b. 14. 21; 3, 5. 7. 9. 12. 20.
 21. 22; 4, 2. 4. 6. 7. 8. 9. 10. 11; 5,
 10. 11. 12.
 εἴτε 2, 13. 14.
 ἐκ 1, 3. 18. 21. 22. 23; 2, 9. 12; 4, 11.
 ἕκαστος 1, 17; 4, 10.
 ἐκδίκησις 2, 14.
 ἐκζητέω 1, 10.
 ἐκκλίνω 3, 11.
 ἐκλεκτός 1, 1; 2, 4. 6. 9.
 ἐκουσίως 5, 2.
 ἐκπίπτω 1, 24.
 ἐκτενής 4, 8.
 ἐκτενῶς 1, 22.
 ἐλεέω 2, 10^a. 10^b.
 ἔλεος 1, 3.
 ἐλευθερία 2, 16.
 ἐλεύθερος 2, 16.
 ἐλπίζω 1, 13; 3, 5.
 ἐλπὶς 1, 3. 21; 3, 15.
 ἐμπλοκή 3, 3 (α. λ. *).
 ἐν 1, 2. 4. 5^a. 5^b. 6^a. 6^b. 7. 11. 12. 13.
 14. 15. 17. 22; 2, 2. 6^a. 6^b. 12^a. 12^b.
 12^c. 18. 22. 24; 3, 2. 4. 15^a. 15^b. 16^a

16^b. 19. 20. 22; 4, 2. 3. 4. 11. 12.
 13. 14. 16. 19; 5, 1. 2. 6. 9. 10. 13.
 14^a 14^b.
 ἐναντίον 3, 9.
 ἔνδυσις 3, 3 (α.λ.).
 ἔννοια 4, 1.
 ἐντιμος 2, 4. 6.
 ἐνόπιον 3, 4.
 ἐξαγγέλλω 2, 9.
 ἐξεραυνάω 1, 10. (α.λ., LXX ἐξερευνάω).
 ἐξουσία 3, 22.
 ἔξωθεν 3, 3.
 ἔπαινος 1, 7; 2, 14.
 ἐπακολουθέω 2, 21.
 ἐπερώτημα 3, 21 (α.λ.).
 ἐπηρεάζω 3, 16 (*).
 ἐπεικτής 2, 18.
 ἐπιθυμία 1, 14; 2, 11; 4, 2. 3.
 ἐπιθυμέω 1, 12.
 ἐπιτάλῳμμα 2, 16 (α.λ.).
 ἐπίλοιπος 4, 2 (α.λ.).
 ἐπί 1, 13. 20; 2, 6. 24. 25; 3, 12^a. 12^b;
 4, 14; 5, 7.
 ἐπικαλέω 1, 17.
 ἐπιμαρτυρέω 5, 12; (α.λ.).
 ἐπιποθέω 2, 2.
 ἐπισκοπή 2, 12; 5, 6.
 ἐπίσκοπος 2, 25.
 ἐπισρίπτω 5, 7.
 ἐπιστρέφω 2, 25.
 ἐπιτελέω 5, 9.
 ἐποπτεύω 2, 12; 3, 2 (α.λ.*).
 ἐραυνάω 1, 11 (LXX ἐρευνάω).
 ἔργον 1, 17; 2, 12.
 ἔσχατος 1, 5. 20.
 ἑτοιμος 1, 5; 3, 15.
 ἐτοίμως 4, 5.
 εὐαγγελίζω 1, 12. 25; 4, 6.
 εὐαγγέλιον 4, 17.
 εὐλογέω 3, 9.
 εὐλογητός 1, 3.
 εὐλογία 3, 9.
 εὐπροσδέκτος 2, 5 (*).

εὐρίσκω 1, 7; 2, 22.
 εὐσπλαγχνός 3, 8 (*).
 ἔχω 2, 12. 16; 3, 16; 4, 5. 8.

Z

ζάω 1, 3. 23; 2, 4. 5. 24; 4, 5. 6.
 ζηλωτής 3, 13.
 ζητέω 3, 11; 5, 8.
 ζωή 3, 7. 10.
 ζωοποιέω 3, 18.

H

ἡ 1, 11 18; 3, 3. 9. 17. 4, 15^a. 15^b. 15^c.
 ἡγεμών 2, 14.
 ἡμεῖς 1, 3. 3; 2, 24; 3, 18.
 ἡμέρα 2, 12; 3, 10. 20.
 ἡσύχιος 3, 4.

Θ

θανάτῳ 3, 18.
 θαυμαστός 2, 9.
 θέλημα 2, 15; 3, 17; 4, 2. 19.
 θέλω 3, 10. 17.
 Θεός 1, 2 3. 5. 21. 23; 2, 4. 5. 10. 12.
 15. 16. 17. 19. 20; 3, 4. 5. 17. 18. 20.
 21. 22; 4, 2. 6. 10. 11^a. 11^b. 11^c. 14.
 16. 17^a. 17^b. 19; 5, 2^a. 2^b. 5. 6. 10.
 12.
 θρίξ 3, 3.
 θυσία 2, 5.

I

ιάομαι 2, 24.
 ἰδίος 3, 1. 5.
 ἰδού 2, 6.
 ἱεράτευμα 2, 5. 9 (α.λ.).
 Ἰησοῦς 1, 1. 2. 3^a. 3^b. 7. 13, 2, 5; 3.
 21, 4, 11.
 ἱμάτιον 3, 3

ἴνα 1, 7; 2, 2. 12. 21. 24; 3, 1. 9. 16.
18; 4, 6. 11. 13; 5, 6.

ἴστημι 5, 12.

ἰσχύς 4, 11.

ἴγνος 2, 21.

K

καθ' 4, 13.

καθώς 4, 10.

καί 1, 1. 2^a. 2^b. 3. 4^a. 4^b. 7^a. 7^b. 8. 10.
11. 15. 17. 19. 21^a. 21^b. 23. 24^a. 24^b;
2, 1^a. 1^b. 1^c. 1^d. 5. 6. 7^a. 7^b. 8. 11. 16.
18^a. 18^b. 21. 25; 3, 1. 4. 5. 6. 7. 10^a.
10^b. 11^a. 11^b. 12. 13. 14. 18. 19. 21.
22^a. 22^b; 4, 1. 6-7. 11. 13. 14. 18^a.
18^b. 19; 5, 1^a. 1^b. 4. 12. 13.

καιρός 1, 5. 11; 4, 17; 5, 6.

κακία 2, 1. 16.

κακοποιέω 3, 17.

κακοποιός 2, 12. 14; 3, 16; 4, 15.

κακός 3, 9^a. 9^b. 10. 11. 12.

κακόω 3, 13.

καλέω 1, 15; 2, 9. 21; 3, 6. 9; 5, 10.

καλός 2, 12^a. 12^b; 4, 10.

καλύπτω 4, 8.

Καппαδοκία 1, 1 (*).

καρδία 1, 22; 3, 4. 15.

κατά 1, 2. 3. 15. 17; 2, 11; 3, 7; 4,
6^a. 6^b. 19.

καταβολή 1, 20.

κατασχώνω 2, 6; 3, 16.

κατακυριεύω 5, 3.

καταλαλέω 2, 12; 3, 16.

καταλαλιά 2, 1.

καταπίνω 5, 8.

καταρτίζω 5, 10.

κατασκευάζω 3, 20.

κατεργάζω 4, 3.

κερδαίνω 3, 1.

κεφαλή 2, 7.

κηρύσσω 3, 19.

κιβωτός 3, 20.

κλέος 2, 20.

κλέπτω 4, 15.

κληρονομέω 3, 9.

κληρονομία 1, 4.

κληῆρος 5, 3.

κοινωνέω 4, 13.

κοινωνός 5, 1.

κολαφίζω 2, 20 (*).

κομίζω 1, 9; 5, 4.

κοσμέω 3, 5.

κύσμος 1, 20; 3, 3; 5, 9.

κραταιός 5, 6. (α.λ.)

κράτος 4, 11; 5, 11.

κρεῖττον 3, 17.

κρίμα 4, 17.

κρίνω 1, 17; 2, 23; 4, 5. 6.

κρυπτός 3, 4.

κτίσις 2, 13.

κτίστης 4, 19 (α.λ.).

κύριος 1, 3. 25; 2, 3. 13; 3, 6. 12^a. 12^b.
15.

κύμος 4, 3.

Λ

λαλέω 3, 10; 4, 11.

λαμβάνω 4, 10.

λαός 2, 9. 10^a. 10^b.

λέων 5, 8.

λίθος 2, 4. 5. 6. 7^a. 7^b.

λογίζομαι 5, 12.

λογικός 2, 2. (*)

λόγιον 4, 11.

λόγος 1, 23; 2, 8; 3, 1^a. 1^b. 15; 4, 5.

λοιδορέω 2, 23.

λοιδορία 3, 9^a. 9^b.

λυπέω 1, 6.

λύπη 2, 19.

λυτρώω 1, 18.

M

μακάριος 3, 14; 4, 14.

μακροθυμία 3, 20.

Μάρκος 5, 13 (*).

μάχτης 5, 1.

μάταιος 1, 18.

μέλει 5, 7.

μέλλω 5, 1.

μέν 1, 20; 2, 4; 3, 18; 4, 6.

μένω 1, 23. 25.

μέριμνα 5, 7.

μετά 1, 11; 3, 15.

μή 1, 8. 14; 2, 6. 16; 3, 6. 7. 9. 10.

14; 4, 4. 12. 15. 16; 5, 2.

μηδέ 3, 14; 5, 2. 3.

μηδεμία 3, 6.

μηκέτι 4, 2.

μόλις 4, 18.

μόνον 2, 18.

μώλωψ 2, 24 (α.λ.).

N

νεκρός 1, 3. 21; 4, 5. 6.

νεώτερος 5, 5.

νήφω 1, 13; 4, 7; 5, 8. (*).

νῦν 1, 12; 2, 10^a. 10^b. 25; 3, 21.

Nōe 3, 20.

Ξ

ξενίζω 4, 4. 12.

ξένος 4, 12.

ξηραίνω 1, 24.

ξύλον 2, 24.

O

‘O (l'article, à tous les cas). 1, 3
(4 fois). 5. 7 (3). 10. 11 (3). 12. 13
(3). 14 (2). 15. 17 (4). 18. 20. 21
(3). 22 (3). 24 (2). 25 (4); 2, 2. 3.
6. 7 (2). 8. 9 (3). 10. 11 (2). 12 (4).
13. 15 (4). 16. 17 (3). 18 (4). 21. 22.
23. 24 (6). 25 (2); 3, 1 (4). 2. 3. 4
(5). 5 (3). 6. 7 (4). 8. 10 (3). 13 (2).
14. 15 (4). 16 (2). 17 (2). 18. 19. 20
(2); 4, 12. (2). 3 (3). 4 (2). 5. 7. 8.

11 (5). 12. 13 (4). 14 (4). 16 (2). 17
(8). 18 (2). 19 (4); 5, 1 (6). 2 (2).
3 (2). 4. (3). 5 (2). 6. (2) 7. 8. 9
(4). 10 (3). 11, (3). 12 (2). 13 (2).
14.

οϊκέτης 2, 18.

οικοδομέω 2, 5. 7.

οϊκονόμος 4, 10.

οἶκος 2, 5; 4, 17.

οἶνοφλυγία 4, 3. (α.λ.*).

ὀκτώ 3, 20.

ὀλίγος 1, 6; 3, 20; 5, 10. 12.

ὁμοίως 3, 1. 7; 5, 5.

ὁμόφρων 3, 8. (α.λ.*).

ὄνειδιζω 4, 14.

ὄνομα 4, 14. 16.

ὀπλίζομαι 4, 1 (α.λ.* Sym.).

ὅπως 2, 9.

ὀράω 1, 8^a. 8^b; 3, 10.

ὅς 1, 6. 8^a. 8^b. 10. 12^a. 12^b; 2, 4. 7. 8^a.
8^b. 10. 12. 22. 23. 24^a. 24^b; 3, 3. 4. 6.
16. 19. 20. 21. 22; 4, 4. 11^a. 11^b; 5,
9. 12.

ὅστις 2, 11.

ὀσφύς 1, 13.

ὅτε 3, 20.

ὅτι 1, 12. 16. 18; 2, 3. 15. 21; 3, 9.
12. 18; 4, 1. 8. 14. 17; 5, 5. 7.

οὐδέ 2, 22.

οὐκ 1, 8. 12. 18. 23; 2, 6. 10^a. 10^b. 18.
22. 23^a. 23^b; 3, 3. 21.

οὖν 2, 1. 7. 13; 4, 1. 7; 5, 1. 6.

οὐρανός 1, 4. 12; 3, 22.

οὗς 3, 12.

οὗτος 1, 11. 25; 2, 7. 19. 20. 21; 3, 9.
20; 4, 6. 16; 5, 12.

οὕτως 2, 15; 3, 5.

ὀφθαλμός 3, 12.

Π

πάθημα 1, 11; 4, 13; 5, 1. 9 (*).

παραδίδωμι 2, 23.

παρακαλέω 2, 11; 5, 1. 12.
 παπακύπτω 1, 12.
 παρατίθηναι 4, 19.
 παρεπίδημος 1, 1; 2, 11.
 παρέρχομαι 4, 3.
 παροιμία 1, 17.
 πάροικος 2, 11.
 πᾶς 1, 15. 24^a. 24^b; 2, 1^a. 1^b. 1^c. 13.
 17. 18; 3, 8. 15; 4, 7. 8. 11; 5, 5. 7.
 10. 14.
 πάσχω 2, 19. 20. 21 23; 3, 14. 17. 18;
 4, 1^a. 1^b. 15. 19; 5, 10.
 πατήρ 1, 2. 3. 17.
 πατροπαράδοτος 1, 18 (*).
 παύω 3, 10; 4, 1.
 πειρασμός 1, 6; 4, 12.
 πέμπω 2, 13.
 περί 1, 10^a. 10^b; 3, 15. 18; 5, 7.
 περιέχω 2, 6.
 περιθέσις 3, 3 (α.λ. *).
 περιπατέω 5, 8.
 περιποίησις 2, 9.
 πέτρα 2, 7.
 Πέτρος 1, 1.
 πιστεύω 1, 8; 2, 6. 7.
 πίστις 1, 5. 7. 9. 21; 5, 9.
 πιστός 1, 21; 4, 19; 5, 12.
 πλανάω 2, 25.
 πλήθος 4, 8.
 πληθύνω 1, 2.
 πνεῦμα 1, 2. 11. 12; 3, 4. 18. 19; 4, 6; 14.
 πνευματικός 2, 5^a 5^b (*).
 ποιέω 2, 22; 3, 11. 12.
 ποικίλος 1, 6; 4, 10.
 ποιμαίνω 5, 2.
 ποιμήν 2, 25.
 ποιμνιον 5, 2. 3.
 ποῖος 1, 11; 2, 20.
 πολὺς 1, 3.
 πολυτελής 3, 4 (*).
 πολύτιμος 1, 7 (*).
 Πόντος 1, 1 (*).
 πορεύω 3, 19. 22; 4, 3.

πότε 2, 10; 3, 5. 20.
 πότος 4, 3 (α.λ.).
 ποῦ 4, 18.
 πραῦς 3, 4.
 πρᾶυτης 3, 15.
 πρεσβύτερος 5, 1. 5.
 πρό 1, 20; 4, 8.
 πρόβατον 2, 25.
 προγινώσκω 1, 20.
 πρόγινωσις 1, 2.
 προθύμως 5, 2 (α.λ.).
 προμαρτύρομαι 1, 11 (α.λ. *).
 πρὸς 2, 4; 3, 15; 4, 12.
 προσάγω 3, 18.
 προσέρχομαι 2, 4.
 προσευχή 3, 7; 4, 7.
 πρόσκομμα 2, 7.
 προσκόπτω 2, 8.
 πρόσωπον 3, 12.
 πρότερον 1, 14.
 προφητεύω 1, 10.
 προφήτης 1, 10.
 πρῶτον 4, 17.
 πτῶσις 3, 6 (α.λ.).
 πῦρ 1, 7.
 πυρώσις 4, 12.

P

βαντισμός 1, 2.
 ῥῆμα 1, 25^a. 25^b.
 ῥύπος 3, 21. (α.λ.)

Σ

σαρκικός 2, 11 (*).
 σάρξ 1, 24; 3, 18. 21; 4, 1^a. 1^b. 2. 6.
 Σάρρα 3, 6.
 σθενός 5, 10. (α.λ.)
 Σιλουανός 5, 12 (*).
 Σιών 2, 6.
 σκάνδαλον 2, 7.
 σκεύος 3, 7.
 σχολιός 2, 18.

σκότος 2, 9.
 σπορά 1, 23. (α. λ.).
 στερεός 5, 9.
 στέφανος 5, 4
 στηρίζω 5, 10.
 στόμα 2, 22.
 στρατεύομαι 2, 11.
 συμβαίνω 4, 12.
 συμπαθής 3, 8 (α. λ.).
 συνειδήσις 2, 19; 3, 16. 21.
 συνεκλεκτός 5, 13 (α. λ. *).
 συνκληρονόμος 3, 7 (*).
 συνοικέω 3, 7 (α. λ.).
 συνπρεσβύτερος 5, 1 (α. λ. *).
 συντρέχω 4, 4.
 συσχηματίζω 1, 14 (*).
 σώζω 3, 21; 4, 18.
 σῶμα 2, 24.
 σωτηρία 1, 5. 8. 9; 2, 2.
 σωφρονέω 4, 7 (*).

T

ταπεινός 5, 5.
 ταπεινοφροσύνη 5, 5 (*).
 ταπεινός 5, 6.
 ταπεινόφρων 3, 8 (α. λ.).
 τάρσσω 3, 14.
 τέκνον 1, 14; 3, 6.
 τελείως 1, 13 (α. λ.).
 τέλος 1, 9; 3, 8; 4, 7. 17.
 τηρέω 1, 4.
 τίθημι 2, 6. 8.
 τιμάω 2, 17^a. 17^b.
 τιμή 1, 7; 2, 7; 3, 7.
 τιμίος 1, 19.
 τις 1, 11; 2, 19. 20; 3, 1; 4, 11^a. 11^b.
 15. 17; 5, 8.
 τίς (interrog.) 1, 11; 3, 13; 4, 17; 5, 8.
 τύπος 5, 3.

Υ

ὑδωρ 3, 20.
 υἱός 5, 13.

ὑμεῖς 1, 2. 4. 7. 9. 10. 12^a. 12^b. 12^c. 13^a.
 13^b. 14. 15. 16. 17. 18. 20. 21. 22.
 25; 2, 7. 9^a. 9^b. 12^a. 12^b. 21^a. 21^b. 25;
 3, 2. 7. 13. 15^a. 15^b. 15^c. 16. 21; 4, 1.
 4. 12^a. 12^b. 12^c. 14. 15; 5, 1. 2. 6. 7^a.
 7^b. 8. 9. 10. 12. 13. 14.
 ὑπακοή 1, 2. 14. 22.
 ὑπακούω 3, 6.
 ὑπερέχω 2, 13.
 ὑπερήφανος 5, 5.
 ὑπό 2, 4; 5, 6.
 ὑπογραμμός 2, 21 (α. λ.).
 ὑπολιμπάνω 2, 21 (α. λ.).
 ὑπόκρισις 2, 1.
 ὑπομένω 2, 20^a. 20^b.
 ὑποτάσσω 2, 13. 18; 3, 1. 5. 22; 5, 5.
 ὑποφέρω 2, 19.
 ὑψόω 5, 6.

Φ

φαίνω 4, 18.
 φανερόω 1, 20; 5, 4.
 φέρω 1, 13.
 φθαρτός 1, 18. 23.
 φθόνος 2, 1.
 φιλάδελφία 1, 22.
 φιλάδελφος 3, 8 (α. λ.).
 φίλημα 5, 14.
 φιλόξενος 4, 9 (*).
 φιμόω 2, 15.
 φόβος 1, 17; 2, 18; 3, 2. 14. 15.
 φοβοῦμαι 2, 17; 3, 6. 14.
 φονεύς 4, 15.
 φρουρέω 1, 5.
 φυλακή 3, 19.
 φῶς 2, 9.

X

χαίρω 4, 13^a. 13^b.
 χαρά 1, 8.
 χάρις 1, 2. 10. 13; 2, 19. 20; 3, 7; 4,
 10; 5, 5. 10. 12.

χάρισμα 4, 10.

χείλος 3, 10.

χείρ 5, 6.

χρηγέω 4, 11.

χόρτος 1, 24^a. 24^b. 24^c.

χρηστός 2, 3.

χριστιανός 4, 16 (*).

Χριστός 1, 1. 2. 3^a. 3^b. 7. 11^a. 11^b. 13.

19; 2, 5. 21; 3, 15. 16. 18. 21; 4, 1.

11. 13. 14; 5, 1. 10. 14.

χρόνος 1, 17. 20; 4, 2. 3.

χρυσίον 1, 7. 18; 3, 3.

Ψ

ψυχί 1, 9. 22; 2, 11. 25; 4, 19.

Ω

ωρύομαι 6, 8 (α. λ.).

ώς 1, 14. 19. 24^a. 24^b; 2, 2. 5. 11. 12.

13. 14. 16^a. 16^b. 25; 3, 6. 7^a. 7^b; 4,

10. 11^a. 11^b. 12. 15^a. 15^b. 16; 5, 3. 8.

12.



TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos	I
Bibliographie	4
Texte	II
Plan	15
Commentaire. — Ch. 1	17
— Ch. 2	86
— Ch. 3	139
— Ch. 4	189
— Ch. 5	226
Conclusions :	
Nature et but de l'épître	251
Lecteurs	255
Rapports avec les autres écrits du N. T.	259
Théologie	277
La Prédication aux morts	295
Témoignages des Premiers Écrivains ecclésiastiques ..	305
L'auteur	312
La date	320
Lieu de la composition	329
Index	341

